30. 2 vol. Phil

UHS. 161 G. 21

TAYLOR INSTITUTION

DOMINUS ILLUMINATIO MEA

Vet. Ger. II B. 89

679/225

Digitized by Google

[illegible] Google

Digitized by Google

Johann George Sulzers

vermiſchte

# Philoſophiſche Schriften.

Aus den

Jahrbüchern der Akademie der Wiſſenſchaften

zu Berlin geſammelt.

N 219

Leipzig,

bey Weidmanns Erben und Reich.

1773.

Ob ich gleich mehr als einmal von Liebhabern philoſophiſcher Unterſuchungen aufgefodert worden bin, eine Ueberſetzung der von mir in franzöſiſcher Sprache geſchriebenen Aufſätze von philoſophiſchem Inhalt, die in den Schriften der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften, deren Mitglied ich zu ſeyn die Ehre habe, gedruckt ſind, zu veranſtalten; ſo habe ich doch mich dazu lange nicht entſchließen können.

Als ich aber im verwichenen Jahre das Glück gehabt, den Herrn Prof. **Garve** in Leipzig kennen zu lernen, und dieſer ſcharfſinnige Philoſoph nicht nur denſelben Wunſch geäußert, dieſe Schriften in deutſcher Sprache geſammelt zu ſehen, ſondern mir dabey verſprochen, dieſe Sammlung mit ſeinen Anmerkungen über zweifelhafte, und unvollſtändige, oder wohl gar von mir nicht genug durchgedachte Stellen, die er darinn finden würde, zu begleiten; ſo ſchien mir dieſes eine ſo erwünſchte Gelegenheit, einige wichtige Punkte der

der betrachtenden Philoſophie in ein beſſeres Licht geſetzt zu ſehen, als bisher geſchehen iſt, daß ich ſogleich willig war, die Hand zu dieſer Unternehmung zu biethen.

Nun ereignet ſich zwar der fatale Vorfall, daß Herr Garve durch Krankheit abgehalten wird, dieſer Sammlung durch ſeine Anmerkungen einen mehrern Werth zu geben. Indeſſen hoffe ich, daß dieſer würdige Mann der Philoſophie noch nicht ſoll entzogen werden, und daß noch eine Zeit kommen werde, da er ſein mir gethanes Verſprechen, in einem beſonderen Zuſatz zu dieſer Sammlung erfüllen werde.

Da es jedem, dem die Aufnahme der Wiſſenſchaften am Herzen liegt, allemal angenehm ſeyn muß, ſelbſt das, was er darinn verſehen, oder nicht richtig und nicht ausgedehnt genug geſehen hat, von andern verbeſſert und erweitert zu ſehen; ſo ſind dieſes auch meine Geſinnungen, in Anſehung aller Schriften, die ich habe bekannt werden laſſen: und ich rechne es mir allemal zu einigem Verdienſt an, durch unvollkommene Verſuche in ſchweren Wiſſenſchaften, vollkommnere veranlaſſet zu haben.

In

In eben dieſen Geſinnungen ſehe ich mit Hoffnung einem Werk entgegen, das mir ſchon von verſchiedenen Orten her iſt angekündiget worden, in welchem ein bekannter Gelehrter meine allgemeine Theorie der ſchönen Künſte, zu verbeſſern unternommen hat. Wenn ich nicht gehoffet hätte, daß Gelehrte von ſtärkerer Einſicht, an der Vervollkommnung dieſer Theorie arbeiten würden; ſo hätte ich mich nie entſchlieſſen können, ſie ſo unvollkommen herauszugeben.

Dieſes iſt eben der wahre Weg, die Wiſſenſchaften immer mehr zur Vollkommenheit zu bringen, wenn man auf das vorhandene fortbauet, und das, was in dem bereits entdeckten nicht vollſtändig, oder nicht richtig genug iſt, ergänzet und berichtiget.

Dieſe Erwartung habe ich von dem gedachten Werke, das durch die Bekanntmachung meiner Theorie veranlaſſet worden. Denn daß ich befürchten ſollte, wie einige vermuthen, es ſey blos geſchrieben, mich zu demüthigen, kann ich um ſo viel weniger glauben, da ich weder mir bewußt bin, daß ich eine Demüthigung verdient habe, noch irgend einem Menſchen von geſun-

dem Verſtande, vielweniger einem Philoſophen zutraue, daß er ſich könnte einfallen laſſen, eines Werks halber, das mit genauer Ueberlegung und in den Hauptpunkten nicht ohne guten Erfolg iſt geſchrieben worden, mich zu demüthigen. Allenfalls bliebe mir immer übrig, mir die Antwort zuzueignen, die der Cyniker Diogenes jemanden gegeben hat. **Siehſt du nicht**, ſagte dieſer zum Philoſophen, **daß dieſe Leute über dich ſpotten? Das kann wohl ſeyn**, war die Antwort: **aber deswegen werde ich doch nicht verſpottet.**

J. G. Sulzer.

Verzeich-

# Verzeichniß
## der in dieſem Bande enthaltenen Abhandlungen.


I. Unterſuchung über den Urſprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen S. 1 1771. 1772

II. Erklärung eines pſychologiſchen paradoxen Satzes: daß der Menſch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne ſichtbare Gründe, ſondern ſelbſt gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urtheilet und handelt 99 1759.

III. Von der Kraft (Energie) in den Werken der ſchönen Künſte 122 1764

IV. Philoſophiſche Betrachtungen über die Nützlichkeit der dramatiſchen Dichtkunſt 146 1760

V. Anmerkungen über den gegenſeitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache und der Sprache in die Vernunft 166 1767

VI. Von dem Bewußtſeyn und ſeinem Einfluſſe in unſre Urtheile 199 1764

VII. Anmerkungen über den verſchiedenen Zuſtand, worinn ſich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich 1763

lich des Vermögens, ſich etwas vorzuſtellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet S. 225

VIII Zergliederung des Begriffs der Vernunft 244

IX. Pſychologiſche Betrachtungen über den ſittlichen Menſchen 282

X. Entwickelung des Begriffs vom Genie 307

XI. Verſuch über die Glückſeligkeit verſtändiger Weſen 323

XII. Gedanken über einige Eigenſchaften der Seele, in ſo fern ſie mit den Eigenſchaften der Materie eine Aehnlichkeit haben, zur Prüfung des Syſtems des Materialismus 348

XIII. Entwickelung des Begriffs vom ewigen Weſen 377

XIV. Verſuch, einen feſten Grundſatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts von einander zu unterſcheiden 389

Verzeich-

Digitized by Google

# Unterſuchung
## über den Urſprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

Die berühmteſte und wichtigſte von allen philoſophiſchen Fragen iſt die, welche die Mittel glücklich zu werden betrifft. Sie iſt ſo alt, als die Philoſophie ſelbſt, und von vielen Philoſophen des Alterthums, die ſich darüber in verſchiedene Sekten getheilt haben, unterſucht worden. Bey dem erſten Anblicke ſcheint ſie wenig Schwierigkeiten zu haben. Alle Welt iſt einig darinn, daß die Glückſeligkeit, ſo ferne der Menſch ſie erreichen kann, ein Zuſtand iſt, in welchem das Vergnügen den Schmerz überwiegt. Nun hat aber der Menſch durch eine lange Reyhe Erfahrungen unzählich viel Dinge kennen lernen, deren Genuß Vergnügen giebt, und durch eben dieſe Erfahrungen kennt er auch beynahe alle die Fälle, wo ſeine Handlungen von Schmerz und Verdruß, als natürlichen Folgen, begleitet werden. Dieſes feſtgeſetzt, ſcheint nun die ganze Wiſſenſchaft der Glückſeligkeit, ſofern ſie von unſern Handlungen abhängt, auf die einzige ſehr einfache und leichte Regel hinauszulaufen: daß man ſich alles nur mögliche Vergnügen, das aus der Erfahrung bekannt iſt, zu verſchaffen, und allen

Schmerz zu vermeiden ſuche. Auch iſt dieß die Hauptmaxime in der Sittenlehre der neuern Epikuräer.*)

Indeſſen ſieht man leicht, bey aller anſcheinenden Gründlichkeit dieſer Maxime, wie unzulänglich ſie iſt. Man braucht bey einer geſunden Urtheilskraft nur etwas Erfahrung zu beſitzen, um zweyerley gewahr zu werden, das ſie gar ſehr verdächtig macht.

Zuerſt geſchieht es ſo oft, daß die Vergnügungen collidiren. Wir haben verſchiedene Fähigkeiten, die uns zu verſchiedenen Arten von Vergnügungen geſchickt machen. Und wenn nun die eine, wie es ſehr oft geſchieht, der andern zuwider iſt, oder wenigſtens der Genuß der einen den Genuß der andern nothwendig ausſchließt: welcher von beyden ſoll man alsdann den Vorzug geben? Der größten? Aber es iſt die Frage, wie man die Vergnügungen berechnen könne? Ob es genug ſey, nur die erſten Eindrücke von beyden Arten zu vergleichen? Oder ob man nicht zuvor die ganze Folge von Eindrücken, die jede in der Seele hervorbringt, müſſe erfahren haben? Wenn es möglich iſt, daß unſer Vergnügen an einer Sache immer nach dem Maaße zunimmt, je länger wir es genießen, ſo können wir ja nicht gleich nach dem erſten Eindrucke, den es auf uns gemacht hat, ſeinen ganzen Werth beſtimmen. Die Regeln, die uns im Forſchen nach der Glückſeligkeit leiten ſollen, dürfen uns über dieſe Zweifel nicht in Ungewißheit laſſen, und ich ſchließe alſo, daß die epikuräiſche Maxime nichts weniger als hinlänglich iſt.

Zweytens lehrt uns auch die Erfahrung: daß ein genoſſenes Vergnügen in Schmerz und Verdruß ausarten

*) Ich ſage mit Fleiß, der neuern; denn Epikur ſelbſt war von dieſer Meynung ſo weit entfernt, daß er ſehr ſorgfältig die verſchiedenen Arten von Vergnügen unterſchied, und darunter, mit Verwerfung der übrigen, nur die anſtändigſten anpries. Man ſehe den Diogenes Laertius.

ten kann, oder richtiger zu reden, daß es die Urſache eines weit größern Verdruſſes werden kann, als in ſeiner Art das Vergnügen war. Der Grund davon liegt in der Verſchiedenheit unſrer Fähigkeiten. Wenn wir nur einer einzigen Art von Vergnügen fähig wären, als wenn uns z. B. von allen unſern übrigen Fähigkeiten nur der Geſchmack bliebe, ſo würde die Maxime ſehr richtig ſeyn, und wir dürften alsdann, um glücklich zu werden, nur alle möglichen Mittel aufſuchen, unſern Gaumen zu kitzeln. Nichts würde leichter ſeyn, als ſich glücklich zu machen; aber auch nichts eingeſchränkter, als ſo ein Glück. Wenn wir aber verſchiedene Fähigkeiten haben, die alle wollen befriediget werden; ſo wird nun die Wiſſenſchaft der Glückſeligkeit weit zuſammengeſetzter; und man erkennt, daß die angeführte Maxime nicht nur mangelhaft, ſondern ſogar gefährlich und uns in Unglück zu ſtürzen fähig iſt.

Dieſe wenigen Anmerkungen werden hoffentlich hinreichend ſeyn, zu beweiſen, daß die epikuräiſche Maxime keinesweges dienen könne, uns zu dem großen Endzwecke der Natur zu führen, und daß weit ſchwerere Unterſuchungen vorhergehen müſſen, ehe wir in der Moral zu etwas Gründlichem und Gewiſſem gelangen. Es iſt auch aus dem, was ich angemerkt, nicht einmal ſchwer zu erkennen, welchen Weg man dabey einſchlagen müſſe? Man muß nothwendig alle Fähigkeiten, die uns zu verſchiednen Arten von Vergnügen und Schmerz geſchickt machen, von Grund aus kennen; man muß das Verhältniß wiſſen, in welchem jede dieſer Fähigkeiten mit dem Weſen der Seele oder mit unſrer unveränderlichen Natur ſteht; und endlich die Art, wie vermittelſt dieſer Fähigkeiten das Vergnügen durch allerley Gegenſtände erregt wird. Nach dieſen vorläufigen Unterſuchungen kann man dann mit Sicherheit über den wahren Werth der Vergnügungen, über das richtige Maaß, welches wir zwiſchen den verſchiedenen Arten derſelben halten

 müſſen,

müſſen, um glücklich zu ſeyn, und über die Mittel, wie wir ſie uns verſchaffen ſollen, entſcheiden.

Ich glaube über jeden dieſer Punkte einige Bemerkungen gemacht zu haben, die mir nicht unwerth ſcheinen, daß ich ſie der Akademie vorlege. In dem erſten Abſchnitte will ich den Grund meiner fernern Unterſuchungen vortragen, oder eine **Erklärung von dem Urſprunge aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen** überhaupt geben. Schon, ehe ich dieſe Unterſuchung noch angeſtellt hatte, hielt ich mich überzeugt, daß alles auch noch ſo verſchiedene Vergnügen aus einer und eben derſelbigen weſentlichen Grundkraft der Seele entſtünde, ſo wie in der körperlichen Natur aus einer einzigen ſehr einfachen Kraft eine Menge ſehr verſchiedener Erſcheinungen entſteht. Was damals nur Muthmaßung war, iſt nun, nach geendigter Unterſuchung, Gewißheit geworden.

# Unterſuchung

## über den Urſprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

### Erſter Abſchnitt.

#### Allgemeine Theorie des Vergnügens.

Wir müſſen bis zu dem Weſen der Seele hinaufgehn, wenn wir die erſte Grundquelle alles Vergnügens entdecken, und daraus, nach Art der Geometer, die aus dem Weſen einer krummen Linie, alle ihre übrigen Eigenſchaften finden, die verſchiedenen Arten deſſelben herleiten wollen. Denn da das Angenehme und Unangenehme mit allen unſern Vorſtellungen ſo innig verbunden iſt, ſo können wir daraus ſchließen, daß dieſe

beyden allgemeinen Eigenſchaften unſerer Vorſtellungen unmittelbar von der Natur der Seele abhangen müſſen.

Ich werde mich hier in keine metaphyſiſchen Unterſuchungen für oder wider die Immaterialität der Seele einlaſſen; da mir die Entſcheidung dieſer Streitfrage zu meinem Zwecke nicht umumgänglich nothwendig ſcheint. Die Seele ſey einfach oder materiell; es iſt genug, wenn ſie nur von einer beſtändigen und unveränderlichen Natur iſt, und der Menſch, dem Weſentlichen nach, zu allen Zeiten und unter allen Himmelsſtrichen derſelbige bleibt: und daß dieſes wahr ſey, wird mir jeder vernünftige Philoſoph ohne Schwierigkeit eingeſtehen. Ohne mich alſo bey dem Beweiſe der Immaterialität der Seele aufzuhalten (ob ich gleich dieſen Beweis nicht für unmöglich halte) will ich bloß unterſuchen, worinn ihr Weſen oder ihre natürliche Thätigkeit beſtehe? Denn da die Seele, wie niemand läugnen kann, eine thätige Subſtanz iſt, ſo muß ihr eine gewiſſe Art von Thätigkeit oder von Kraft natürlich ſeyn. Und ohne Zweifel beſteht ihre natürliche Thätigkeit darinn, Ideen hervorzubringen, oder wenn man will, Ideen aufzunehmen und mit einander zu vergleichen; das heißt zu denken.

Ich will hier das nicht wiederholen, was unſre neuern Philoſophen, nach dem berühmten Herrn von Wolf, zum gründlichen Beweiſe des Satzes geſagt haben: daß die natürliche Thätigkeit der Seele, oder wie ſie es nennen, ihre weſentliche Kraft, in Hervorbringung von Ideen beſtehe. Es giebt der Menſchen ſo wenige, die ſich in metaphyſiſche Unterſuchungen einzulaſſen gewohnt wären. Ich bemerke nur, daß, da die Seele niemals die Gegenſtände ſelbſt, ſondern nur ihre Ideen davon genießt, ſie auch nur Ideen begehren, und mithin ihre weſentliche Thätigkeit nur in Hervorbringung von Ideen beſtehen kann, weil auſſer dieſen nichts in der Seele vorhanden iſt. Auch finden wir, wenn wir über das Weſentliche in den Vergnügungen und Neigungen der Menſchen nachdenken,

daß es beſtändig auf etwas bloß Ideales hinausläuft.

Wie auch immer das Genie oder die Geiſteskraft eines Menſchen beſchaffen ſey, ſo zeigt ſich in allem, was er vornimmt, das ſtandhafte Beſtreben, ſeinen Geiſt oder ſeine Einbildungskraft mit Gegenſtänden zu unterhalten, die ihm Materie zum Denken geben; dieß iſt gleichſam die Nahrung der Seele. Um uns hievon zu überzeugen, dürfen wir nur dem Menſchen in allen ſeinen Zeitvertreiben und Vergnügungen, kurz in allem dem was er aus Neigung thut, nachgehen und unterſuchen, was dabey eigentlich ſeine Ergötzung ausmacht? Wir werden beſtändig finden, daß es auf etwas hinausläuft, was die Vorſtellungskraft unterhält. Gefällt, zum Beyſpiel, dem Ehrgeitzigen der Rang, wozu er ſich durch ſeine Ränke erhoben hat, weil er ſich geſchmeichelt und gefürchtet ſieht? Oder erfreut ihn nicht vielmehr die intellektuelle Schönheit, die er in dem glücklichen Erfolge ſeiner Unternehmungen gewahr wird, und die ſchöne Ausſicht, die ihm ſeine Macht giebt, eine Menge von Begebenheiten nach ſeinem Wohlgefallen zu lenken? Ich bin gewiß, daß ſein größtes Vergnügen aus der Schönheit des politiſchen Syſtems entſpringt, welches er ſich entworfen hat. Dieſes aber iſt durchaus intellektuell. Und auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit allen übrigen Ergötzungen der Menſchen. Der Philoſoph vertieft ſich in Spekulationen, der Staatsmann macht politiſche Entwürfe, der Stutzer flattert herum, und der Nachbar plaudert mit ſeinem Nachbar; alle nur zu einerley Endzweck: nämlich ihren Geiſt mit einer Menge von Begriffen und Gedanken zu verſorgen, wie ſie für eines jeden Geſchmack und Fähigkeit ſchicklich ſind. Vornehmlich gilt dieſes von ſolchen Beſchäfftigungen, wozu eine gewiſſe Anſpannung des Geiſtes gehöret. Jede Unternehmung iſt eine Art von Aufgabe, deren Auflöſung uns intereſſirt, weil ſie das urſprüngliche Bedürf-

niß

niß unſerer Seele befriediget; und alle verſchiedenen Lebensarten ſind eben ſo viel Wiſſenſchaften, die ſich endlich alle auf die Erkenntnißfähigkeit der Seele beziehen. Das, was ein berühmter Dichter von der Eigenliebe ſagt, paßt noch beſſer auf dieſes Bedürfniß der Seele:

— — — Ecartés ce mobile,
L'homme eſt enſeveli dans un repos ſterile:
Il eſt tel, qu'à la terre une plante attachée,
Qui végéte, produit et perit déſſechée. *)

Ich glaube, mit Sicherheit annehmen zu können: daß die Wahrheit deſſen, was ich hier von der Natur der Seele und ihrem urſprünglichen Bedürfniſſe geſagt habe, jedem Nachdenkenden einleuchten muß. Nur den Einwurf könnte man machen: daß doch eine ſo große Anzahl von Menſchen keinen andern, als bloß ſinnlichen Vergnügungen, ergeben ſey; und daß es alſo bey dieſen wohl ſchwerlich das erſte Bedürfniß ſeyn könne, zu denken.

Ich gründe meine Antwort auf die Erfahrung: daß bloß ſinnliche Vergnügungen, wenn es dergleichen giebt, die Bedürfniſſe unſrer Natur niemals allein befriedigen können, ſondern nothwendig mit unſrer Kraft zu denken in Verbindung ſtehen müſſen, um nicht im Kurzen unſchmackhaft und verächtlich zu werden. Ich will mich nicht darauf berufen, daß Leute von Verſtande die ſinnlichen Vergnügungen lebhafter, als andre, empfinden; ich will nur erinnern: daß ein Menſch, der mit allem, was den Sinnen ſchmeicheln kann, im Ueberfluſſe verſorgt, aber aller höhern Vergnügungen des Denkens beraubt wäre, gewiß nicht lange glücklich ſeyn würde. Was trägt doch am meiſten zum Vergnügen der Tafel bey? Daß ſie mit wohlſchmeckenden Gerichten beſetzt, oder daß ſie mit einer muntern Geſellſchaft umgeben iſt?

 Was

*) Du Resnel Ueberſetzung von Popens Verſuch über den Menſchen.

Was macht uns doch den Umgang mit einer ſchönen Perſon am ſchätzbarſten? Bloß der ſinnliche Genuß, oder die Vergnügungen höherer Art, die damit untermiſcht ſind? Die größten Wohllüſtlinge müſſen bekennen, daß ſie mitten unter den Entzückungen der Sinne die ſchrecklichſte Langeweile ausſtehen, und daß der Menſch ohne diejenigen Ergötzungen unglücklich iſt, die unſtreitig von dem Vermögen zu denken herrühren, und das wahre Salz der übrigen ſind.

Es iſt alſo klar, daß die Vergnügungen der Sinne, ſo mächtig ſie immer ſeyn mögen, nur von einem zufälligen Bedürfniſſe entſpringen, und daß ſich bey alle dem, was uns lange ergötzen ſoll, nothwendig etwas intellektuelles finden muß. Woraus ferner erhellet: daß das Weſen unſrer Seele, oder das Principium, aus welchem alle unſre dauerhaften Begierden herfließen, eine mächtige Beſtimmung ſeyn muß, Ideen aufzunehmen oder hervorzubringen. In der Folge hoffe ich ſogar zu zeigen, daß ſelbſt die ſinnlichſten Vergnügungen aus dieſer allgemeinen Quelle ihren Urſprung nehmen.

Was ich hier von der Natur der Seele geſagt habe, wird noch durch eine andre Beobachtung beſtätiget. Wenn man auf die Verſchiedenheiten und Veränderungen des Geſchmacks unter den Menſchen Acht hat, ſo bemerkt man: daß der Menſch ſich immer weniger mit ſinnlichen Gegenſtänden beſchäfftigt, je fähiger er zu intellektuellen und deutlichen Ideen wird. Wer niemals denken gelernt hat, der beſchäfftigt ſich, ſo gut er kann, mit Gegenſtänden, die viel Sinnliches haben. Aber nun lehre man ihn nachdenken, Urtheile bilden, aus beſondern Faktis allgemeine Schlüſſe herleiten, Ideen, die ſich zum Theil ähnlich ſind, mit einander vergleichen: und ſogleich wird er anfangen, ſich weit mehr mit intellektuellen Gegenſtänden zu beſchäfftigen, als vordem. Ich kann es alſo mit Zuverſicht wiederholen, daß unſre weſentliche Thätigkeit, der Grundtrieb aller unſerer Unternehmun-

nehmungen, aller unſrer freyen Handlungen das Denken iſt, und daß es eben ſo wenig von unſrer Natur kann getrennet werden, als das Anziehen des Eiſens vom Magnet, oder das Brennen vom Feuer.

Wir haben alſo in der Seele einen thätigen Grundtrieb gefunden, der die Quelle aller unſrer Handlungen, der erſte Urſprung aller unſrer Neigungen iſt. Und wie die Menſchen, ob ſie gleich alle Kinder eines gemeinſchaftlichen Vaters ſind, ſich gleichwohl durch Stand und Würde unterſcheiden, nachdem ſie das Schickſal hat vornehmer oder geringer laſſen gebohren werden: ſo iſt auch der Rang und die Würde unſrer Neigungen und Vergnügungen verſchieden, ob ſie gleich in ihrem Urſprunge alle gleich edel waren. Es kömmt darauf an, was für Dienſte ſie uns leiſten, und wie genau oder entfernt die Verbindung iſt, worinn ſie mit unſrer Glückſeligkeit ſtehen.

Ehe ich aber zeigen kann, wie dieſe thätige Grundkraft der Seele alle angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und mithin auch alle Neigungen, hervorbringt, muß ſich die Natur derſelben noch etwas näher unterſuchen.

Zuvörderſt iſt zu bemerken: daß der Name Kraft, den man dieſem im Menſchen wirkſamen Principium beygelegt hat, ein ohnabläſſiges Beſtreben anzeigt, das gleichſam alles zur Hervorbringung von Ideen in Bewegung ſetzt. Um die Natur dieſer Kraft recht kennen zu lernen, darf man ſich dieſelbe nur in Fällen, wo ſie beſonders lebhaft iſt, als z. B. in einer ſtarken Leidenſchaft vorſtellen. Man weiß, wie heftig da der Menſch von der Gewalt der Begierde gedrängt und getrieben wird. In dem gewöhnlichen ruhigern Zuſtande der Seele bleibt dieſe weſentliche Kraft einerley, nur daß ſie mit weniger Stärke wirkt; ſie erregt allemal, in ſtärkerm oder in ſchwächerm Grade, Bewegungen, die mit den Erſchütterungen der Leidenſchaft übereinkommen. Dieß

iſt die wahre Bedeutung des Ausdrucks: weſentliche Kraft der Seele.

Zweytens iſt zu bemerken: daß es uns gar nicht gleichgültig iſt, von was für Art unſre Ideen ſind. Die Kraft der Seele iſt dahin beſtimmt, daß ſie die klaren Ideen lieber als die dunklen, und die deutlichen lieber als die bloß klaren hat. Der Gegenſtand ſey, welcher er wolle, ſo wünſcht ein jeder lieber eine deutliche als eine verworrne Vorſtellung davon zu haben. Auch läßt uns in der That eine deutliche Vorſtellung von einerley Gegenſtande mehr, als eine undeutliche erkennen; und befriedigt mithin das Bedürfniß der Seele auch beſſer.

Aber nicht genug, daß die Seele Ideen hervorbringt. Gleich einem guten Boden, der den in ſeinem Schooße empfangnen Samen nährt und heraustreibt, zieht ſie, durch Ueberdenken und Vergleichen ihrer Ideen, neue heraus, und bildet Urtheile, Schlüſſe und ganze Gedankenreyhen. Dieſe Thätigkeit der Seele zeigt ſich allenthalben, und der mittelmäßigſte Kopf macht ſich ſeine Schlüſſe ſo gut, als der Weltweiſe. Man nennet dieſe Kraft, Ideen zu vergleichen und Schlüſſe herauszuziehen, die **Vernunft**: und ein jeder giebt zu, daß ſie allen Menſchen, in größerm oder geringerm Grade, zu Theil geworden. Sie iſt keine erworbene Geſchicklichkeit, ſondern eine Gabe der Natur, und eine weſentliche Kraft der Seele, der ſich nicht widerſtehen läßt. Nur vergebens würde man ſich vorſetzen, unthätig zu bleiben; auch wider unſern Willen würde man von dieſer Kraft ſeiner Seele gezwungen werden, Ideen hervorzubringen und zu vergleichen.

Ich merke endlich noch an: daß die Seele an einer Schlußfolge um deſto mehr Gefallen findet, je genauer darinn die Verbindung der Gedanken, oder welches einerley ſagt, je vollkommner die Schlußfolge ſelbſt iſt. Denn die natürliche Wirkſamkeit der Seele iſt alsdann voll-

vollkommner und freyer, als wenn die Ideen verwickelt ſind; welches auch die Erfahrung beſtätiget.

Dieſes iſt die Natur des thätigen Grundtriebes der Seele. Jedermann weiß, auf welche Art der Herr von **Wolf** alle intellektuellen Fähigkeiten der Seele daraus hergeleitet hat. Ich meines Theils werde hier dieſen Grundtrieb, als den Urſprung aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen, betrachten, die gleichſam der Saame der Leidenſchaften oder vielmehr der Funke ſind, daraus ihr Feuer entſpringt. Denn ich geſtehe, daß mir in der Theorie des Vergnügens weder **Wolf** noch Carteſius Genüge leiſten.

Ich will damit anfangen, daß ich die Ideen von Vergnügen und Schmerz auf einfache Begriffe zurückführe. Beyde Empfindungen verändern ſich nach den verſchiednen Graden ihrer Stärke auf unendliche Weiſe, und wie die Flüſſe in verſchiednen Entfernungen von ihrer Quelle verſchiedne Namen führen, ſo erhalten auch ſie, nach den Graden ihrer innern Größe, verſchiedne Benennungen. Eben dieſelbe Empfindung wird, nach dem ſie ſtärker oder ſchwächer iſt, Annehmlichkeit, Vergnügen, Freude, Entzücken genannt; wie im Gegentheil die Wörter, Mißvergnügen, Verdruß, Schmerz, Marter, nur einerley unangenehme Empfindung, von ihrem erſten bis zu ihrem letzten Grade, bezeichnen. Um alſo die Begriffe davon feſtzuſetzen, wollen wir bis zu ihrem Urſprung hinaufgehen. Der Anfang des Vergnügens iſt nichts anders, als was wir **Behäglichkeit** (aiſance) nennen. Dieſe Behäglichkeit fängt mit der Ruhe, mit einer Art von Gleichgewicht in der Seele an; ſo wie im Gegentheil das Mißvergnügen mit dem **Zwange** ſeinen Anfang nimmt. Den Urſprung und Fortgang dieſer letzten Empfindung wollen wir zuerſt betrachten.

Die natürliche Thätigkeit der Seele rühret von einer ihr inwohnenden Kraft, oder einem beſtändigen Beſtreben zu denken her. Findet dieſe Kraft eine Hinderniß

ſich

ſich zu entwickeln, oder entſpricht die Wirkung nicht der Größe ihres Beſtrebens; ſo muß es ihr nothwendig zuwider ſeyn; ſie muß dieſen Zuſtand des Zwanges haſſen, der ihrer Natur ſo gerade entgegen ſteht. In der Folge werde ich zeigen, was das für Hinderniſſe ſind, die die natürliche Thätigkeit der Seele aufhalten und ſtören. Je lebhafter nun eine Seele, oder je größer das Hinderniß iſt, das ihrer Wirkung im Wege ſteht, deſto größer iſt auch das daher entſpringende Mißvergnügen; ja dieſe Empfindung kann ſo hoch ſteigen, daß ſie die ganze Natur des Menſchen gleichſam über den Haufen wirft. Die Seele gleicht einem Fluſſe, der ſo lange ruhig fortfließt, als ſein Lauf durch nichts geſtört wird; der aber anſchwillt und tobt, ſobald man ſeinem Strome einen Damm entgegen ſetzt. Dieß iſt der Urſprung der unangenehmen Empfindungen oder des Mißvergnügens.

Was das Vergnügen betrifft, ſo ſcheint die richtige Erklärung deſſelben ſchwerer zu ſeyn. Wenn das Mißvergnügen natürlicher Weiſe von der gehinderten oder geſtörten Thätigkeit der Seele entſpringet, ſo ſcheint die bloße Freyheit des Wirkens und der gute Erfolg der angewendeten Kräfte nur Zufriedenheit und Ruhe, das heißt nur den Anfang oder das Element des Vergnügens, hervorzubringen. Gleichwohl läßt ſich leicht einſehen, daß, wenn die Seele dieſen ihren Zuſtand der Behäglichkeit beachtet, ſie eine angenehme Empfindung darüber haben muß, beſonders wenn ſie ſich des ehemaligen Verdruſſes über gehinderte Wirkungen ihrer Kraft erinnert. Aber dieſe angenehme Empfindung iſt doch noch nicht das, was man Vergnügen nennet; es wird dazu noch etwas mehr erfordert. Welches iſt alſo eigentlich der Zuſtand der Seele, oder auf welche Weiſe wirkt ſie, wenn ſie, ſtatt bloßer Zufriedenheit, wirklich Vergnügen oder Freude genießt?

Das Vergnügen ſcheint ſich von der bloßen Zufriedenheit dadurch zu unterſcheiden, daß es etwas Lebhafters

ters und Reizenders hat. Bey der bloßen Zufriedenheit iſt die Seele gleichſam in Ruhe; bey dem Vergnügen ſcheint ſie in einer angenehmen aber lebhaften Unruhe zu ſeyn. Dieſe größere Lebhaftigkeit, die das Vergnügen von der bloßen Zufriedenheit unterſcheidet, kann daher rühren, daß alsdann die Wirkſamkeit der Seele geſchwinder iſt: ſie hält nicht mehr ihren gewöhnlichen Lauf; ſie wird eine Menge von Dingen gewahr, die ſie mit mehr Leichtigkeit und Schnelligkeit bearbeiten kann, als ſie im Stande der bloßen Behäglichkeit zu haben pfleget. So muß nothwendig die Thätigkeit der Seele, bey der Vorſtellung eines Gegenſtandes beſchaffen ſeyn, aus welchem, wie aus einer reichen Quelle, eine Menge beſonderer Ideen entſpringen, die ſie, ſo zu reden, ſchon von weitem gewahr wird. Sie merkt, daß ſie Arbeit haben wird, und leichte Arbeit: und dieſes Vorherſehen einer reichlichen Nahrung, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, erweckt in ihr die Begierde, ſich auf dieſen Gegenſtand zu heften. Eben aus dieſer Begierde entſteht nun hauptſächlich die Lebhaftigkeit des Vergnügens; denn ohne Begierde, glaube ich, kann es in der Welt keinen merklichen Grad des Vergnügens geben. Sobald die Begierde aufhört, ſinkt das Vergnügen zum bloßen Gefallen herab, wie dieſes der Fall bey Vergnügungen iſt, die man oft wiederholt. So viel kann ich von dem Urſprunge des Vergnügens im Allgemeinen ſagen.

Aus dieſer Erklärung folgt, daß die Empfindung des Vergnügens gewiſſer Maßen ein auſſerordentlicher Zuſtand der Seele iſt; welches auch die Erfahrung ſattſam beſtätigt. Niemand hat in ſeinem Leben mehr Augenblicke des Vergnügens, als der bloßen Zufriedenheit oder des Schmerzens gezählet. Das lebhafte Vergnügen iſt auf dem Wege des Lebens nur ſparſam geſäet. Unſre Reiſe geht durch Gegenden, wo es viele dürre Felder, angenehme Raſen genug, aber nur wenig glänzende Blumen giebt.

Nach-

Nachdem ich die allgemeine Quelle aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen im Innerſten der menſchlichen Natur entdeckt habe, ſo ſollte ich nunmehro zeigen, in welcher verſchiednen Faſſung die Seele zu dieſen Empfindungen mehr oder weniger geſchickt iſt? und welches die allgemeinen Eigenſchaften der Gegenſtände ſind, wodurch ſie erweckt werden? Ehe ich mich aber in dieſe Unterſuchung einlaſſe, muß ich einigen Einwürfen begegnen, die man meiner allgemeinen Theorie entgegen ſetzen könnte.

Wie, könnte man einwenden; nur einen ſo geringen Anfang ſollte das Vergnügen haben? Die Entzückungen der Freundſchaft und der Liebe; die eben ſo lebendige als ſüſſe Freude, die die Folge und der Lohn einer edlen Handlung iſt; die mächtigen Reitze der Schönheit; die ſüſſe Trunkenheit ſinnlicher Ergötzungen; kurz, alle die ſo mannigfaltigen und ſo großen Vergnügungen des Menſchen ſollten nur aus der Kraft zu denken entſtehen? Nur aus dem Beſtreben der Seele, Ideen hervorzubringen? Vielen wird dieſes ſo ſonderbar ſcheinen, daß ſie vielleicht meine Theorie ſogleich verwerfen und ſie keiner umſtändlichern Unterſuchung werth ſchätzen werden. Dieſem vorzubeugen, will ich hier einige Anmerkungen herſetzen, die ſo lange zu vorläufigen Beantwortungen dieſes Zweifels dienen mögen, bis ich zu den beſondern Beweiſen komme.

Die intellektuelleſten Vergnügungen ſind gemeiniglich vor allen andern die anziehendſten und die dauerhafteſten. Nichts in der Welt feſſelt ſo ſehr, als die ſpekulativen, und beſonders die mathematiſchen Wiſſenſchaften, die dem Geiſte die ſchönſte Gelegenheit geben, ſeine Kraft zu üben und aufs vortheilhafteſte zu entwickeln. Die Hitze, womit ſich ein feuriger und ſcharfſinniger Jüngling dieſen Wiſſenſchaften widmet, übertrifft alle übrigen Leidenſchaften. So mancher hat mit Freuden allen den ſüſſeſten Ergötzungen der Sinne und der

Einbil-

Einbildungskraft entſagt, um ſich ganz und gar ſolchen Beſchäfftigungen zu ergeben, die kein anderes, als ein bloß intellektuelles Vergnügen gewähren konnten. *) Die Lebhaftigkeit einer Vergnügung kann alſo niemals gegen den intellektuellen Urſprung deſſelben einen gegründeten Verdacht erwecken, weil es ſehr lebhafte giebt, die gewiß einen ſolchen Urſprung haben.

Einen andern Zweifel gegen meine Theorie könnte die große Mannigfaltigkeit der Vergnügungen und die erſtaunliche Verſchiedenheit des Geſchmacks, bey Weſen, die doch im Grunde alle einerley Natur haben, veranlaſſen. Dieß ſcheint in der That gegen die Einheit der Quelle des Vergnügens ein ſtärker Einwurf zu ſeyn, der ſich aber durch folgende Betrachtung heben läßt. Die Seele denkt über alles, was ſich ihr mit Klarheit darſtellt, und ihren Geſchmack vergnügt, ohne ſich darum zu bekümmern, von was für Art die Gegenſtände ſind. Alle, die ihr nur Beſchäfftigung anbieten, können auch für ſie zur Materie von Vergnügen oder Verdruſſe werden. Um aber aus irgend einem Gegenſtande, er ſey welcher er wolle, Vergnügen zu ſchöpfen, muß man über ihn zu denken und ſich ihn zu Nutze zu machen wiſſen. Das Leſen der Elemente des Euklides macht großes Vergnügen, aber freylich keinem andern, als dem Geometer. Und ſo wird zu jeder beſondern Art von Gegenſtänden, wenn ſie ganz gefaßt werden ſoll, eine gewiſſe eigene

*) Es giebt z. B. Leute, die einen ſo großen Trieb zum Soldatenſtande, zum Reiſen, oder zu andern ähnlichen Unternehmungen haben, daß ſie ſelbſt den gemeinen Vergnügungen des Lebens entſagen, um nur dieſen Trieb zu befriedigen. Bey vielen iſt der Grund entweder Ehrgeitz oder Gewinnſucht; aber bey vielen andern iſt es auch ſicher nur das Verlangen, einen Geſchmack, der bloß intellektuell iſt, zu befriedigen. Dieß beweiſt offenbar, daß die intellektuellen Vergnügungen ſtärker und lebhafter ſeyn können, als die Vergnügungen jeder andern Gattung.

eigene Geſchicklichkeit erfordert. Man ſey ſo ſcharfſichtig als man immer wolle; bey einem völlig neuen Gegenſtande wird man nicht ſogleich fortkommen. Da nun aber die Umſtände der Menſchen ſo ſehr verſchieden ſind, ſo müſſen es ihre Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten eben auch ſeyn: woraus ſich ergiebt, daß die Gegenſtände ihrer angenehmen und unangenehmen Empfindungen eben ſo mannigfaltig, als ihre Charaktere ſeyn müſſen. Die Verſchiedenheit des Geſchmacks iſt alſo bloß eine Folge der äußern Umſtände. Seine Quelle iſt bey allen Menſchen die nämliche, weil ſie in ihrem Weſen enthalten iſt: nur die verſchiednen Gelegenheiten, die ſich ihnen darbieten, machen ſie mit dem einen Gegenſtande mehr als mit dem andern bekannt; dieſe größere Bekanntſchaft erzeugt eine größere Kenntniß derſelben; und das iſt denn der Grund zum Vergnügen. Alle alten Spartaner liebten die Leibesübungen, die Jagd, den Krieg, die Beſchwerlichkeiten; hingegen alle Sybariten die Weichlichkeit, den Müſſiggang, die ſinnlichen Ergötzungen. Weder dieſe noch jene hatten Gelegenheit, ſich mit andern Dingen, die Vergnügen erwecken können, bekannt zu machen. Der Spartaner, der nie auf einem andern, als einem ſehr harten Lager ſchlief, hatte gar keinen Begriff, wie man ſich anders oder beſſer betten ſollte. Ja, es giebt ganze Völker, die an gewiſſen Vergnügungen, worauf andre ſehr erpicht ſind, durchaus keinen Geſchmack finden; und zwar weil ſie nicht wiſſen, wie ſolche Gegenſtände Vergnügen gewähren können; weil ſie niemals daran gedacht haben. Wie ſollte doch ein Peruvianer nach dem Golde begierig ſeyn, da er von gar keinem Vortheile weiß, den es ihm verſchaffen könnte? Oder man denke ſich einen Menſchen, der nie in der Geſellſchaft gelebt und von keinem Unterſchied der Stände eine Idee hätte: ein ſolcher Menſch würde durchaus weder ſelbſt ehrgeizig ſeyn, noch begreiſen können, daß es andere wären. Aber nun bringe man ihn in die Welt,

mitten

mitten unter ein geſittetes Volk, ſo wird er dann vielleicht ein Cäſar werden. Ein anderer, der ſo lange er kein Spiel verſteht, ſich wundert, wie man es lieben könne? wird vielleicht der hitzigſte Spieler, wenn er Gelegenheit es zu lernen hat. Ich bin verſichert; könnte ein Menſch unter allen verſchiednen Nationen der Erde leben ſo würde er nacheinander alle verſchiednen Neigungen und Leidenſchaften annehmen, die unter den mancherley Himmelsſtrichen herrſchen; ſo wie Alcibiades bald die atheniensiſchen, bald die ſpartaniſchen, bald die thraciſchen und bald die perſiſchen Sitten annahm.

Dieſe Anmerkungen beweiſen, daß aller Geſchmack und alles Vergnügen, der vielen Verſchiedenheiten ohnerachtet, ſehr wohl aus einer gemeinſchaftlichen und ſehr einfachen Quelle herfließen könne. Wir kommen mit einer allgemeinen Fähigkeit zu unzähligen Neigungen und Leidenſchaften auf die Welt, ohne etwas anders mitzubringen, als diejenige Kraft, die das Weſen der Seele ausmacht. Die Umſtände, worin wir uns in dem Laufe unſers Lebens befinden, geben gleichſam dieſer noch unbeſtimmten Kraft der Seele die Richtung. Nur mit gewiſſen Arten von Gegenſtänden werden wir näher bekannt, und dieſe allein erregen unſre Begierden: gegen alle übrigen bleiben wir, aus Mangel einer genugſamen Kenntniß derſelben, gleichgültig. Doch giebt es allgemeine Neigungen, die ſich faſt bey allen Menſchen finden; und dieß ſind die, deren Gegenſtände allenthalben, bey den geſitteten Völkern, wie bey den Hottentotten, dieſelbigen ſind. Dergleichen ſind die Hoffnung, die Furcht, die Selbſtliebe; mit einem Worte, alle ſogenannten einfachen Leidenſchaften, von denen Carteſius ein ſehr gutes Verzeichniß giebt.

Nachdem wir unſern Grundſatz feſtgeſetzt und den wichtigſten Einwürfen dagegen vorgebaut haben, müſſen wir ihn nun ein wenig näher betrachten, um zu ſehen, von welcher Faſſung der Seele, und von welcher Beſchaffenheit

heit der Gegenſtände, der größere oder geringere Grad der angenehmen und unangenehmen Empfindungen abhängt. Die weſentliche Bedingung für die angenehmen Empfindungen iſt dieſe: So oft die Seele einen merklichen Grad der angenehmen Empfindung fühlen ſoll, ſo muß ihre urſprüngliche Vorſtellungskraft zu einer lebhaften Wirkſamkeit gereizt werden. Die weſentliche Bedingung aber zur Unluſt oder zum Verdruß iſt: die Wirkſamkeit der Seele muß ein merkliches Hinderniß finden. In beyden Fällen trägt ſowohl der gegenwärtige Zuſtand der Seele, als die Beſchaffenheit des Gegenſtandes das ihrige zu dieſer Wirkung bey. Dieſes wollen wir jetzo näher, wiewohl nur allgemein, unterſuchen.

Ich werde gewahr, daß die Seele vornehmlich durch zweyerley zu angenehmen oder unangenehmen Empfindungen unmittelbar fähiger oder unfähiger wird; durch die Fertigkeit zu denken und durch die Lebhaftigkeit. Jene macht, daß man jeden ſich darbietenden Gegenſtand ergreift und feſthält, um ihn von allen den verſchiednen Seiten, wovon er ſich faſſen läßt, zu betrachten: ſie bringt in die Seele mehr Wirkſamkeit, als ſie ohne dieſe Fertigkeit haben würde; und da Vergnügen und Unluſt nur aus dieſer Wirkſamkeit entſpringen, ſo müſſen ſie nothwendig bey einer ſolchen Beſchaffenheit des Geiſtes viel häufiger ſeyn. Für einen Menſchen, der wenig denkt, iſt natürlicher Weiſe alles ſehr vorübergehend. Er heftet ſeine Aufmerkſamkeit nicht genug auf die Gegenſtände, noch auf ſeine eignen Ideen, um alles, was ihn darin auf eine angenehme oder unangenehme Weiſe rühren könnte, gewahr zu werden; er geht über alles nur leichte hin. Dieſe Bemerkung iſt in der Erfahrung nicht weniger als in meiner Theorie gegründet. Die geſitteten Völker, welche die Talente des Geiſtes am ſorgfältigſten ausbilden, und folglich die größte Fertigkeit im Denken haben, ſind gegen alle Arten von Luſt

und

und Unluſt weit empfindlicher, und kennen deren weit mehrere, als die barbariſchen, die ihre Dummheit gegen unzählige, für uns intereſſante, Gegenſtände gleichgültig macht.

Die Lebhaftigkeit des Geiſtes iſt vielleicht nichts anders, als der Grad der urſprünglichen Kraft der Seele, die ihr Weſen ausmacht. Sie iſt in der Seele ohngefähr eben das, was die Geſchwindigkeit in der Bewegung eines Körpers iſt. Nun iſt es deutlich, daß je ſtärker dieſe Kraft oder dieſes Beſtreben zur Hervorbringung von Ideen wirkt, deſto empfindlicher auch der Zwang der Hinderniſſe, und folglich Verdruß und Mißvergnügen ſeyn muß; vorausgeſetzt, daß die übrigen Umſtände gleich ſind. Und da die Lebhaftigkeit des Vergnügens von der Größe des Beſtrebens entſteht, die Menge von Ideen, die ſich auf einmal darbieten, zu entwickeln; ſo erhellet, daß die Lebhaftigkeit des Geiſtes auch die Fähigkeit zum Vergnügen vermehret, oder daß der lebhaftere Menſch die Vergnügungen weit ſtärker empfinden müſſe, als der weniger lebhafte. Auch hierin iſt die Erfahrung mit der Theorie einſtimmig; denn die lebhafteſten Temperamente ſind auch die empfindlichſten, und am meiſten zu großen Leidenſchaften, großem Vergnügen und großem Verdruſſe aufgelegt.

Die beyden Eigenſchaften, wovon ich hier geredet habe, machen uns des Vergnügens und Mißvergnügens unmittelbar fähiger. Es giebt aber noch viele andere, die eben die Wirkung mittelbar hervorbringen. Wir ſehen, daß oft Leute ſich aus Dingen ein Vergnügen machen, worin alle übrigen keines finden können. In einer Geſellſchaft von mehrern Perſonen kommt die Nachricht an, daß jemand ſo unglücklich geweſen mit dem Pferde zu ſtürzen und den Hals zu brechen. Die ganze Geſellſchaft iſt betrübt darüber, einen einzigen ausgenommen, dem die Nachricht ein ſehr lebhaftes Vergnügen macht. Er war ſchon lange der geſchworne Feind des

Umgekommenen, der allen ſeinen Abſichten im Wege geſtanden hatte. Man merket leicht, daß der Haß eine der Eigenſchaften iſt, davon ich hier reden will, die uns Dinge angenehm oder unangenehm machen, welche an ſich ſelbſt es niemals ſeyn würden. Dieſe Arten des Vergnügens fließen zwar auch (wie es ſehr leicht zu beweiſen wäre) aus der allgemeinen Quelle; aber nicht unmittelbar, weil die Seele, um es aus Gegenſtänden zu ſchöpfen, die es in ſich ſelbſt nicht enthalten, in einer gewiſſen beſondern Faſſung ſeyn muß, die nicht allen Menſchen gemein iſt. Erziehung, Gewohnheit, beſondre Gemüthsfaſſung, tauſend kleine Umſtände laſſen uns Vergnügen oder Mißvergnügen an Dingen finden, die es andern Menſchen, unter andern Umſtänden und in einer andern Gemüthsfaſſung nicht geben. Dieß iſt die vornehmſte Urſache der Verſchiedenheit im Geſchmack. Es würde unmöglich ſeyn, alle Arten von Vergnügen herzuzählen, die von ſolchen mittelbaren Urſachen abhängen; die unmittelbaren aber werden wir in der Folge leicht angeben können.

Es iſt genug zu bemerken, daß immer alles mittelbare Vergnügen, wohl unterſucht, von dem glücklichen Erfolg der Wirkſamkeit der Seele herrühret. Wenn zum Beyſpiele der Neidiſche über den Untergang eines Begüterten Vergnügen fühlet, ſo iſt die Urſache ſichtbar die, weil er jetzt ungehindert ſeine Lieblingsideen von dem Ruin ſeines Feindes entwickeln kann. Ueberhaupt muß jeder erfüllte Wunſch Vergnügen machen. Denn wenn man wünſcht, ſo hat man ein Beſtreben nach einer gewiſſen Reyhe von Ideen; und ſo lange nun der Lauf der Natur oder die Verbindung der menſchlichen Begebenheiten dieſen Ideen entgegen iſt, ſo wird die Seele verhindert, ſie zu verfolgen; dieſes macht ihr Verdruß. Sobald ihr aber die Ordnung der Begebenheiten freye Bahn macht, und alles ſo geht, wie ſie es gewünſcht hatte; ſo fährt die Thätigkeit der Seele mit Lebhaf-

tigkeit zu, um die Ideen ſo, wie ſie ſie verlangt hat, zu entwickeln: und dieſes macht ihr Vergnügen. So ohngefähr laſſen ſich dieſe mittelbaren Vergnügungen, und auf ähnliche Art auch der mittelbare Verdruß erklären, der gemeiniglich daher rührt, weil die Begebenheiten unſren Ideen entgegen ſtehen. Ohne mich bey beyden aufzuhalten, da ſich ihre verſchiedene Arten eben ſo wenig, als die unendlich verſchiednen Charaktere und Temperamente angeben laſſen, will ich in der Folge, meine Theorie bloß auf die verſchiednen Arten unmittelbarer Vergnügungen anzuwenden, und ſolche aus der weſentlichen Kraft der Seele herzuleiten ſuchen.

Eine dieſer mittelbaren Eigenſchaften verdient gleichwohl eine vorzügliche Aufmerkſamkeit, weil ſie ſehr geſchickt iſt, unſre Erklärung vom Urſprunge des Mißvergnügens zu beſtätigen. Wohl keinem iſt die Art des Verdruſſes unbekannt, den man Langeweile nennt, und der aus der Unthätigkeit der Seele entſpringt. Dieß iſt eine der peinlichſten Gemüthsfaſſungen, und erweckt einen tödlichen Verdruß. Sie rührt aber augenſcheinlich daher, daß die Thätigkeit der Seele, es ſey nun aus welcher Urſache es wolle, gehindert worden. Man fühlt das dringende Bedürfniß der Natur, und wünſcht inſtändig es zu befriedigen; aber man flattert von einem Gegenſtande zum andern, ohne ſich auf irgend einen heften zu können. Die Ideen weigern ſich gleichſam, ſich der Seele darzuſtellen: und die Seele, die in ihrer Wirkung dieſe ſchreckliche Lücke gewahr wird, ohne ſie ausfüllen zu können, möchte vor Verdruß darüber vergehen. Ein fürchterlicher Zuſtand, der dem Menſchen die Nothwendigkeit zeigt, ſich beſchäfftigen zu lernen, damit er dieſen ſchrecklichen Verfinſterungen der Vernunft zuvor komme!

Nachdem ich erklärt habe, in welchen Faſſungen die Seele unmittelbar zu Vergnügen oder Verdruß mehr oder weniger aufgelegt iſt, ſo muß ich noch mit wenigem

von den allgemeinen Eigenſchaften reden, die zur Erweckung dieſer Empfindungen an den Gegenſtänden erforderlich ſind. Es erhellet aus dem obigen, daß ſich die angenehme Empfindung unmittelbar nur durch ſolche Gegenſtände erregen läßt, die an Ideen reichhaltig, und worin dieſe Ideen ſo verbunden ſind, daß die Seele voraus ſieht, ſie werde darin Nahrung für ihren urſprünglichen Geſchmack finden. Ferner, daß jeder Gegenſtand, welcher der intellektuellen Kraft der Seele keine Uebung verſpricht, ihr völlig gleichgültig ſeyn muß; und endlich, daß jeder Gegenſtand, in welchem die Seele das Mannichfaltige nicht zu entwickeln vermag, oder der auf irgend eine Art ihrem lebendigen Triebe, Ideen hervorzubringen, ein Hinderniß ſetzt, ihr nicht anders als unangenehm ſeyn kann.

Alſo kein Gegenſtand, der die Seele auf eine angenehme oder unangenehme Art bewegt, iſt einfach; er iſt nothwendig zuſammengeſetzt, oder mit andern Worten, er hält Mannichfaltigkeit in ſich. Dieſes beſtimmt den weſentlichen Unterſchied unter Dingen, die der Seele natürlicher Weiſe gleichgültig ſind, und die ſie rühren. Der Unterſchied der an ſich ſelbſt angenehmen oder unangenehmen Gegenſtände, kann nur in der Verbindung des Mannichfaltigen liegen, das ſie in ſich ſchließen. Iſt Ordnung in dieſer Verbindung, ſo kann die Seele den Gegenſtand ihrem Geſchmacke gemäß bearbeiten, und er wird alſo angenehm ſeyn: iſt aber keine darin, ſo iſt er unangenehm. Weiter, wenn der Geiſt aus irgend einer Urſache auf die Entwickelung eines Gedankens erhitzt iſt, ſo muß ihm nothwendig jeder Gegenſtand, der zu dieſer Entwickelung beyträgt, angenehm ſeyn; hingegen muß ihm alles unangenehm ſeyn, was ihm dabey ein Hinderniß in den Weg legt.

Ich vermeide hier eine umſtändlichere Unterſuchung über dieſe Eigenſchaften der Gegenſtände, und verſpare, was ich darüber noch zu ſagen habe, bis dahin, wo ich

aus

aus dieſer allgemeinen Theorie die beſondern Empfindungen der Seele, in Hinſicht jeder verſchiednen Claſſe der ſie rührenden Gegenſtände, werde herzuleiten ſuchen.

# Unterſuchung

## über den Urſprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

## Zweyter Abſchnitt.

### Theorie der intellektuellen Vergnügungen.

Gleich zu Anfange des erſten Abſchnitts habe ich bemerkt, daß die Wiſſenſchaft der Glückſeligkeit eine genaue Theorie des Vergnügens vorausſetzt, vermöge welcher man für jede Art deſſelben den wahren Werth beſtimmen kann. Zu dieſer Theorie wird nun zweyerley erfordert. Zuerſt muß man wiſſen, aus welcher Faſſung der Seele das Vergnügen entſpringt; und zweytens durch welche Beſchaffenheit der Gegenſtände dieſe Faſſung verurſacht wird. In dem vorigen Abſchnitte habe ich beyde Punkte im allgemeinen abgehandelt; jetzt will ich dieſe allgemeine Theorie auf beſondere Gegenſtände anwenden und zuerſt zeigen, welches die Gegenſtände ſind, die, vermittelſt der Einbildungskraft und des Verſtandes, eine angenehme oder unangenehme Empfindung in uns erwecken? Dann will ich noch zu erklären ſuchen: auf welche Weiſe ſie dieſe Empfindung erwecken?

Ich habe es ſchon geſagt, daß man zwo Hauptclaſſen von Vergnügungen, nämlich die mittelbaren und die unmittelbaren, unterſcheiden muß. Die letztern würde man nur vergebens alle herzählen wollen; denn da ſie von den Eigenſchaften und der beſondern Denkungsart eines jeden einzelnen Menſchen abhangen, ſo ſind ſie auch

unendlich verſchieden. In der That kann die geringſte Sache, die ganz unfähig ſeyn würde, uns Vergnügen zu machen, die angenehmſte Empfindung in uns erwecken, wenn die Einbildungskraft oder ein gewiſſer Enthuſiasmus, ſie uns ſchön finden laſſen, oder wenn wir dazu durch eine erworbene Neigung, die uns nicht weſentlich iſt, beſtimmt werden. Auf dieſe Art können zwey einander gerade entgegen geſetzte Dinge zwey verſchiednen Menſchen, oder zu verſchiedner Zeit auch einem und eben demſelbigen Menſchen ein gleiches Vergnügen geben, nachdem in ihren Herzen dieſe oder jene Neigung die Oberhand hat.

Die unmittelbaren Vergnügungen aber ſind dauerhaft und allgemein, weil ſie ihren Grund in dem Weſen der Seele haben. Es giebt deren drey verſchiedene Gattungen. Die Sinne, das Herz, und die intellektuellen Fähigkeiten, ſind die Werkzeuge derſelben.

**Die Vergnügungen der Sinne** ſcheinen die unmittelbarſten zu ſeyn, weil zu ihrem Genuſſe weder Reflexion noch Beurtheilung, noch auch ſelbſt viel Aufmerkſamkeit erfordert wird.

**Die Vergnügungen des Herzens** nehmen ihren Urſprung aus den moraliſchen Empfindungen, und vornehmlich aus der Neigung, die alle Menſchen mehr oder weniger gegen ihres gleichen oder wenigſtens gegen ihre Freunde haben.

**Die Vergnügungen der intellektuellen Fähigkeit** ſcheinen die veränderlichſten zu ſeyn; der Geſchmack an Wiſſenſchaften und ſchönen Künſten iſt bey den verſchiednen Völkern gar ſehr verſchieden. Wenn es indeſſen wahr iſt, daß alle dieſe Vergnügungen unmittelbar mit der Natur der Seele zuſammenhangen, ſo kann dieſe Verſchiedenheit nicht wirklich, ſie muß nur ſcheinbar ſeyn. Und dieſes hoffe ich, auf eine einleuchtende Art zu beweiſen.

Alle Vergnügungen, auch ſelbſt die ſinnlichen, beziehen ſich am Ende, wie ich beweiſen werde, auf die intellektuelle Fähigkeit der Seele. Eben deßwegen habe ich von den intellektuellen Vergnügungen zuerſt handeln wollen, um mir zur beſſern Entwickelung der übrigen die dienlichen Grundſätze vorzubereiten. Dieſer Abſchnitt alſo, wird ſich mit dem Schönen beſchäfftigen, und die Wirkungen deſſelben auf Verſtand und Einbildungskraft erklären. Denn wir nennen alle Gegenſtände ſchön, die unmittelbar der Einbildungskraft oder dem Verſtande gefallen. *)

Sonſt hat man, wahrſcheinlicher Weiſe, nur diejenigen äußerlichen Gegenſtände ſchön genannt, die entweder durch Farbe, oder durch Symmetrie, Proportion und Regelmäßigkeit der Theile, dem Geſichte angenehm ſind. Aber ſchon längſt hat man bemerkt, daß eben die Beſchaffenheit, wodurch ſichtbare Gegenſtände ſchön ſind, noch unzähligen andern Dingen eben ſowohl zukömmt, die gar nicht für die Sinne gehören. Man redet von ſchönen Gedanken, von ſchönen Handlungen, von ſchönen Lehrſätzen, eben wie man von einer ſchönen Perſon, einem ſchönen Gebäude oder einem ſchönen Gemälde ſpricht. Unten werde ich beweiſen, daß dieſe Benennung wirklich allen dieſen verſchiedentlichen Gegenſtänden von Rechtswegen zukömmt, und zwar um einer gewiſſen gemeinſchaftlichen Eigenſchaft willen, die eben das Weſen der Schönheit ausmacht. Um aber die Wirkung des Schönen auf uns zu erklären, muß ich nothwendig vorher die Idee davon entwickeln. Was iſt alſo das



*) Es giebt nur eine ſehr geringe Anzahl von andern Gegenſtänden, die man ſchön nennt, und die ſich auf die Sinne beziehen: Dieſe ausgenommen, bezieht ſich alle Schönheit unmittelbar auf Verſtand oder Einbildungskraft.

Schöne? und durch was für eine Eigenſchaft bringt es die angenehme Empfindung hervor? Dieß iſt die erſte Frage, die hier unterſucht werden muß.

Ich muß gleich anfangs, wenn ich die Idee des Schönen gehörig entwickeln ſoll, die Hauptarten deſſelben unterſcheiden. Gegenſtände, die mit einander nichts gemein zu haben ſcheinen, werden doch mit gleichem Rechte zu den Schönheiten gezählt. Der Geiſt muß über das Schöne urtheilen, und es ſtellt ſich ihm entweder durch die Sinne, oder mittelſt der Einbildungskraft, oder unmittelbar durch den Verſtand dar. Durch das Geſicht erlangen wir die Ideen von Figuren, vom Ebenmaaße der neben einander befindlichen Theile, von Schattirungen der Farben, und von Abänderungen der Figur. Die ſchönen Gegenſtände, die wir durchs Geſicht kennen lernen, ſind alſo ſchöne Figuren, als Bildſäulen, Gebäude, u. ſ. w. oder ſchöne Schattirungen, als der Regenbogen, eine ſchöne Landſchaft, u. d. gl. oder endlich mannichfaltige Bewegungen, als der Tanz. Durch das Gehör erlangen wir die Idee des Schönen, das in der Harmonie und in der Folge der Töne liegt, als in einem muſikaliſchen Stücke. Die übrigen Sinne, ſo gleichartig ſie auch mit dieſen beyden vornehmſten Sinnen ſind, erwecken nur verwirrte Ideen, die zwar angenehm ſeyn können, aber nicht mehr zum Schönen gehören. Alſo die Natur, die Malerey, die Baukunſt und die Muſik, geben uns das Schöne für die Sinne.

Die Einbildungskraft, indem ſie die Gegenſtände, welche ihr die Sinne überliefert haben, bearbeitet, bildet entweder neue daraus, oder wiederholt diejenigen, die den Sinnen nicht mehr gegenwärtig ſind. Sie iſt, ſo zu reden, ein Supplement der Sinne. Und da die Poeſie die beſondere Sprache iſt, die zur Einbildungskraft

kraft redet, ſo findet man auch in ihr alle Schönheiten der Einbildungskraft vereiniget. *)

Es giebt aber noch unzählig viel andre Gegenſtände, die man ſchön nennet, und die doch weder für die Sinne noch für die Einbildungskraft gehören. Sie ſtellen ſich dem Verſtande durch deutliche Begriffe dar. Dieſe Gegenſtände ſind aus einer Anzahl von Ideen zuſammengeſetzt, die in der Verbindung ein ſchönes Ganze machen. Dergleichen ſind ein ſchöner Lehrſatz, ein ſchöner Gedanke, ein ſchönes Syſtem, eine ſchöne Zeichnung, ein ſchöner Charakter, eine ſchöne Handlung. In der Mechanik, in dem Plane der Welt, in der bewundernswürdigen Zuſammenfügung ihrer Theile, und in den Wiſſenſchaften findet ſich dieſe Art von Schönheit, die ich intellektuelle Schönheit nennen werde.

Nunmehro wollen wir unterſuchen, worinn das Weſen der Schönheit überhaupt beſteht. Man iſt darinn einig, daß die Schönheit, die Einheit im Mannichfaltigen iſt, oder **das Mannichfaltige, auf Einheit zurückgebracht.** Ein ſchlechterdings einfacher Gegenſtand, worinn ſich gar nichts unterſcheiden läßt, kann auch niemals ſchön ſeyn; ſondern um ſchön zu ſeyn, muß ein Gegenſtand durchaus viele und mannigfaltige Theile haben. Es ſey z. B. von einem Gebäude, einem Gemälde, oder einer Landſchaft die Rede, ſo iſt alle Welt einſtimmig, daß die Schönheit dieſer Dinge aus der Anordnung ihrer Theile entſpringt. Die bloße Menge der Theile macht nicht die Schönheit aus; es muß auch Mannichfaltigkeit und Verbindung darinn ſeyn. Man ſetze, daß man in der Natur oder in einem Gemälde eine Menge von Gegenſtänden, ohne Verbindung und Ordnung

*) Ich beſchreibe hier die Poeſie nur nach ihrer vorzüglichſten Eigenſchaft; ob ich gleich weiß, daß ſie, außer den Schönheiten der Einbildungskraft, noch viele andere hat, deren ich auch am rechten Orte gedenken werde.

nung ſehe, als z. B. eine große Anzahl hin und her laufender Menſchen, oder eine Menge wild durch einander gewachſener Bäume in einem Gehege: ſo wird man weder von dem einen noch von dem andern ſagen, daß es ſchön ſey. Aber nun denke man ſich dieſe Bäume, ſtatt der vorigen Unordnung, in verſchiedne mit einander verbundne Alleen gepflanzt, die zuſammen eine regelmäßige Figur bilden, und ſogleich wird man Schönheit darinn gewahr werden.

Geſetzt, ein Gemälde ſtellt eine Landſchaft vor, aber man erblicket darinn nichts als ein weitläuftiges Feld ohne alle Abwechſelung, ſo wird gewiß niemand dieſe Landſchaft ſchön nennen: und eben ſo wenig dann, wenn zwar Mannichfaltigkeit genug darinn iſt, aber die übelverbundenen Theile kein Ganzes machen. Wenn z. B. der Maler ſie Stückweiſe aus andern Gemälden zuſammen geſtohlen hätte, und nun in dem einen Theile das Licht von der rechten, in dem andern von der linken Seite hereinfiele; wenn er Berge angebracht hätte, ohne ſonſt irgend ein unterſcheidendes Merkmal bergigter Gegenden anzugeben; wenn er endlich Bäume und Vögel aus allen vier Theilen der Welt hineingemalt hätte; ſo würde man das Gemälde, ohnerachtet aller dieſer Mannichfaltigkeit, doch niemals ſchön nennen; aber dann würde es ſchön ſeyn, wenn alle dieſes Mannichfaltige ſo mit einander verbunden wäre, daß man ſogleich ein Ganzes erblickte.

Dieſe Anmerkungen gelten von allen Gegenſtänden, die in die Sinne fallen. Ein Gebäude, eine Gruppe, ein muſikaliſches Stück, ein Tanz, alles das iſt mehr oder weniger ſchön, nachdem ſich darinn mehr oder weniger Mannichfaltigkeit, mehr oder weniger Verbindung der Theile findet. Kurz, es iſt ausgemacht, daß durchaus kein Gegenſtand für die Sinne ſchön iſt, wenn er nicht Mannichfaltigkeit in der Einheit enthält. Da dieſes ſo ſehr bekannt iſt, ſo wären noch mehr Beyſpiele zu deſſen Be-

ſtätigung

ſtätigung überflüſſig. Aber die Begriffe von Einheit und Mannichfaltigkeit, ſoferne ſie in dieſer Materie vorkommen, ſind noch ſo wenig entwickelt, daß es wohl der Mühe werth iſt, ſie deutlich zu machen.

Man nimmt es durchgehends an, daß die Einheit zur Schönheit gehört: aber worinn beſteht ſie? und was gehört dazu, wenn ſie vollkommen ſeyn ſoll? Es iſt klar, daß viele Dinge alsdann ein Ganzes zuſammen machen, wenn ein Subjekt da iſt, das aus dem gemeinſchaftlichen Beytrag aller Theile entſteht, deren jeder zur Bildung des Subjektes das Seinige thut. Kein Zimmer allein, noch mehrere zuſammen, machen ſchon ein Gebäude aus; aber ſie tragen ſammt den übrigen Theilen zu dem Gebäude bey. Ich will das, wozu alle Theile gemeinſchaftlich beytragen, das Intereſſe nennen, ob dieſes gleich nicht der gewöhnliche Sinn des Worts iſt. Es iſt klar, daß die Einheit des Ganzen vollkommen ſeyn wird, wenn jeder Theil ſo viel als möglich zum gemeinſchaftlichen Intereſſe hilft: und daß dieſe Einheit mehr oder weniger vollkommen ſeyn wird, nachdem es mehr oder weniger müßige Theile giebt, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, die nicht ſo viel, als ſie könnten, zum Ganzen beytragen.

Dieſes zu erläutern, wollen wir den menſchlichen Körper zum Beyſpiel nehmen, der ein aus unzählich viel Theilen zuſammengeſetztes Ganze iſt. Betrachtet man ihn nur in ſoferne, als er eine zu gewiſſen Verrichtungen beſtimmte Maſchine iſt, ſo ſind eben dieſe Verrichtungen das, was ich das **Intereſſe der Einheit** nenne. Ich ſage alſo, dieſe Einheit iſt vollkommen, wenn jeder Theil des Körpers, die geringſten ſowohl als die vornehmſten, durch ihre Beſchaffenheit und Stellung, ſo viel möglich zur Unterſtützung des gemeinſchaftlichen Intereſſe beytragen. Giebt es Theile, die überflüſſig oder übel geſtellt ſind, ſo iſt die Einheit nicht vollkommen, weil das überflüſſige Glied zum gemeinſchaftlichen

Intereſſe nichts hilft, und das übelgeſtellte nicht ſo viel dazu hilft, als es bey einer beſſern Stellung würde thun können. An einem Gebäude beleidigt uns eine Säule, die gar nichts trägt, oder eine ſehr ſtarke Säule, die nur eine ſehr kleine Laſt unterſtützt; weil durch beydes die Einheit des Gebäudes verletzt wird.

Ich bemerke hier im Vorbeygehen, daß es in einerley Gegenſtande mehrere Einheiten geben, und dieſer Gegenſtand dadurch in mehrern Abſichten ſchön ſeyn kann: wovon wiederum unſer Körper zum Beyſpiele dient. Seine Geſtalt iſt ein Intereſſe, zu welchem jeder äußerliche Theil beyträgt. Die auf dieſe Einheit ſich gründende Schönheit gehört zu der Claſſe der ſinnlichen; und die Schönheit, die aus den Verrichtungen ſeiner Theile entſpringt, zur Claſſe der intellektuellen. Eben ſo hat ein Bildniß verſchiedene Schönheiten, die aus der Aehnlichkeit, der Zeichnung und der Farbengebung entſpringen. Auch kann dieſelbige Sache, in einer Abſicht ſchön, und in einer andern häßlich ſeyn.

Ich komme zu meiner Materie wieder zurück. Die Einheit oder das Ganze ſetzt nothwendig die Vielheit der Theile voraus, und in dieſer Vielheit muß ſich Mannichfaltigkeit finden, wenn die Sache uns ſchön dünken ſoll. In der Mannichfaltigkeit giebt es nun, wie in der Schönheit, unzählige Stuffen. Wie vollkommen aber auch die Einheit eines Gegenſtandes, oder wie groß auch die Menge ihrer Theile ſeyn mag, ſo hat ſie doch wenig oder gar keine Schönheit, wenn ihre Theile ſich alle ähnlich ſind. Ein Beyſpiel wird dieſes deutlich machen. Wir wollen uns ein Gemälde vorſtellen, das uns eine Menge Perſonen zeigen ſoll, die einem ſchrecklichen Auftritte beywohnen. Wären alle dieſe Perſonen auf einerley Art gekleidet; wäre der Wuchs, das Geſicht, der Ausdruck des Schreckens durch Minen oder Stellungen bey allen derſelbe: ſo würde ſicher das Stück nicht ſchön ſeyn, wenn auch jede Figur vollkommen gut gezeichnet

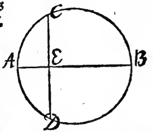
und gemalt wäre; es würde eigentlich nur eine einzige Figur ſeyn, die ſich in dem Gemälde, wie in einem vieleckigten Spiegel mehrmalen abbildete. Hätte aber jede Perſon ihre eigene Manier und Stellung; jede ihren eignen Ausdruck des Schreckens in Gebärden und Bewegungen; ſo wäre alsdann das Gemälde wirklich ſchön, und ſtellte einerley Sache auf unendlich verſchiedne Art vor.

Wir können alſo feſtſetzen: daß in den Gegenſtänden der Sinne das Weſen der Schönheit die auf Einheit gebrachte Mannichfaltigkeit ſey; auch wiſſen wir deutlich, was dazu gehört, wenn die Einheit und die Mannichfaltigkeit vollkommen ſeyn ſollen. Die Grade der Schönheit in zwey Gegenſtänden von einerley Art, ſind demnach im zuſammengeſetzten Verhältniſſe der Grade der Einheit und Mannichfaltigkeit, die in jedem dieſer Gegenſtände herrſchen. Damit will ich indeß nicht ſagen, daß der Grad der Schönheit ganz genau im zuſammengeſetzten Verhältniſſe der Einheit und Mannichfaltigkeit des Ganzen ſey. Denn obgleich beyde Eigenſchaften zur Schönheit eines Gegenſtandes erforderlich ſind, ſo tragen ſie doch nicht beyde gleichviel dazu bey. Mir ſcheint die Mannichfaltigkeit mehr dabey zu thun, als die Einheit. Und wenn man die Grade der Vollkommenheit, die man in der Einheit und in der Mannichfaltigkeit eines Ganzen bemerkt hätte, durch Zahlen ausdrücken wollte, ſo müßte man ſagen: der daher entſtehende Grad der Schönheit ſey im zuſammengeſetzten Verhältniſſe der einfachen Zahlen in Abſicht der Einheit, und der zu einer gewiſſen mir unbeſtimmlichen Potenz erhöhten Zahlen in Abſicht der Mannichfaltigkeit.

Dieſes gründet ſich darauf: daß, nach meiner Empfindung, eine große Anzahl verſchiedner Gegenſtände uns durch den Mangel an Einheit nicht ſo unerträglich wird, als durch den Mangel an Mannichfaltigkeit. Es giebt vielleicht niemanden, der nicht lieber krumme und abgeriſſene Wege, die eine mannichfaltige Ausſicht geben, als

als in einer völlig geraden und einförmigen Allee reiſte. Ein italiäniſcher Mönch hatte große Luſt nach Rom zu gehen; er gab ſie aber auf, ſobald er gewahr ward, daß er durch ſehr lange einförmige Alleen ohne Abwechſelung würde reiſen müſſen. Die zu große Einförmigkeit macht uns Langeweile, und die Mannichfaltigkeit ohne Einheit ſetzt uns in Verwirrung. — Es wäre unnütz, wenn wir noch umſtändlicher beweiſen wollten, daß das, was wir als das Weſen der Schönheit angegeben, bey allen ſchönen Gegenſtänden der Sinne und der Einbildungskraft ſtatt haben müſſe. Ich gehe zu der bloß intellektuellen Schönheit über.

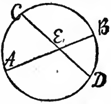
Um gewiß zu werden, daß die Schönheit intellektueller Gegenſtände in eben den Eigenſchaften liege, die wir in den Schönheiten der Sinne gefunden haben, dürfen wir nur unterſuchen, was die intellektuellen Schönheiten vermehrt oder vermindert? Ich will zum Beyſpiele einen Lehrſatz nehmen, der dieſe Materie bis zur völligen Befriedigung aufklären wird. Er drückt eine der vornehmſten Eigenſchaften des Zirkels aus, und iſt dieſer: Das Rectangulum aus den zwo Theilen des Durchmeſſers AE x EB iſt beſtändig dem Quadrat des Perpendikuls, das heißt der Hälfte der Sehne CD, die den Durchmeſſer unter rechten Winkeln durchſchneidet, gleich. Jedermann erkennt dieſen Lehrſatz für ſehr ſchön.



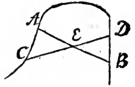

Es iſt aber klar, daß ſeine Schönheit eben daher rührt, weil er ſich auf unendlich viel verſchiedene Fälle anwenden läßt. Die Sehne CD, die perpendikulär auf den Durchmeſſer fällt, kann durch eine unendliche Menge verſchiedener Punkte E gezogen werden; ſo, daß ſich das Quadrat ihrer Hälfte CE und das Rectangulum AE x EB auf unendliche Weiſe verändern, und ſie doch immer einander gleich ſind. Dieſe Mannichfaltigkeit

faltigkeit wird vermöge des Zirkels, wodurch beyde beſtimmt werden, auf Einheit zurückgebracht. Man darf nur die Augen auf den Zirkel werfen, um zu ſehen, wie alles in dieſer Menge Ideen verbunden iſt; man ſieht darinn deutlich, wie und warum das Quadrat immer mit dem Rectangulum zugleich verändert wird, und warum ſie beſtändig einander gleich bleiben.

Daß es wirklich die Mannichfaltigkeit in der Einheit ſey, was dieſen Lehrſatz ſchön macht; das erkennt man mit völliger Ueberzeugung, wenn man ihn mit einem andern vergleicht, der im Grunde derſelbige, aber allgemeiner, oder eben die Einheit aber mit mehr Mannichfaltigkeit iſt: Daß nämlich die Rectangula $AE \times EB$ und $CE \times ED$ von jeden zwey ſich durchſchneidenden Sehnen ſich beſtändig gleich ſind. Niemand wird läugnen, daß dieſer Lehrſatz noch ungleich ſchöner, als der erſte iſt. Gleichwohl ſind ſie nur dadurch unterſchieden, daß dieſer letztere ſeiner größern Allgemeinheit wegen noch mehr Mannichfaltigkeit in einerley vollkommenen Einheit enthält. Denn hier ſind vors erſte die Sehnen alle beyde von unbeſtimmter Größe; zweytens können hier die Theile der einen Sehne CD, die im vorigen Lehrſatze allemal gleich waren, in jedem beliebigen Verhältniſſe ſtehen; und drittens können die Winkel um den Durchſchnittspunkt E unendlich verſchieden ſeyn. Es iſt alſo augenſcheinlich, daß eine größere Mannichfaltigkeit bey gleicher Einheit einem Lehrſatze einen höhern Grad von Schönheit giebt.




Machte man dieſen letztern Lehrſatz noch allgemeiner, ſo würde die Schönheit deſſelben noch zunehmen. Dieß ſieht man an folgendem Satze: die Rectangula der beyden Theile der Sehnen, die ſich in einer Linie der zwoten Ordnung durchſchneiden, ſtehen unter ſich jederzeit in




beſtändig gleichem Verhältniſſe. $AE \times EB$ iſt mit $CE \times ED$ in beſtändig gleichem Verhältniſſe. Dieſer Lehrſatz iſt noch ſchöner, als die beyden vorhergehenden. Dieß geſteht ein jeder; und doch unterſcheidet ihn von jenen nichts als ſeine größere Allgemeinheit; er erſtreckt ſich auf alle Kegelſchnitte, und die gedachten Rectangula können ſeyn, in welchem Verhältniſſe ſie wollen. Dieſe zwo Bedingungen geben dem Lehrſatze in mancherley Abſichten eine unendliche Mannichfaltigkeit. Denn es ſind darinn eine unendliche Menge ſowohl von Parabeln, als von Hyperbeln und von Ellipſen begriffen: und die Einheit iſt gleichwohl vollkommen, weil dieſe ganze unendliche Menge krummer Linien unter einerley Formul begriffen iſt.

Was ich von den Lehrſätzen geſagt habe, läßt ſich auch auf die algebraiſchen Formeln anwenden, deren Schönheit um ſo viel größer iſt, je mehr Mannichfaltigkeit ſie enthalten. Eben aus dieſer Urſache iſt **Neutons** Lehrſatz von der Erhöhung der binomiſchen Wurzel auf jede beliebige Potenz ſo ſchön, daß man nicht müde wird, ihn zu bewundern. Ueberhaupt iſt die Algebra an dieſer Art von Schönheiten ſehr ergiebig; und dieß iſt eine der Haupturſachen, warum dieſe Wiſſenſchaft für alle, die nur etwas darinn bewandert ſind, ſo ſehr viel Anziehendes hat. Auch die Naturgeſchichte und vornämlich die Kräuterkunde haben keine andre Schönheit, als dieſe. Die verſchiedenen Gattungen der natürlichen Produkte, die mehrere verſchiedene Arten unter ſich halten, ſind eben ſo viel allgemeine Formeln oder Merkmale, die eine große Menge beſonderer Fälle in ſich ſchließen; daß wir alſo auch hier augenſcheinlich die Mannichfaltigkeit in der Einheit haben.

Die Anwendung hievon erſtreckt ſich noch weiter auf alle andere Arten von intellektueller Schönheit. Außer den

den Lehrſätzen und Gattungen giebt es noch Schönheit in den Grundſätzen, den Gleichniſſen, den Bildern, den Metaphern, den Kunſtwerken, in ſo ferne nämlich Plan, Entwürfe, Syſteme u. ſ. w. darinn vorkommen. Ich würde kein Ende finden, wenn ich von jeder Art des intellektuellen Schönen beſonders beweiſen wollte, daß es nur die Mannichfaltigkeit in der Einheit iſt, die das Weſen davon ausmacht. Ich will mich begnügen, nur die hauptſächlichſten Arten flüchtig anzugeben. Der Grundſatz des großen Neuton von der allgemeinen Schwerkraft iſt zum Entzücken ſchön. Man darf ihn aber nur kennen, ſo ſieht man, daß ſeine Schönheit bloß daher rührt, weil man das ganze Planetenſyſtem daraus herleiten, und die Bewegungen und Abweichungen aller Planeten, wie auch ihrer Trabanten, mit noch vielen andern Naturerſcheinungen dadurch berechnen kann. Die Grundſätze des berühmten Leibnitz von der beſten Welt und dem allgemeinen Zuſammenhange aller Begebenheiten ſind eben ſo ſchön, weil ſie über unzählig viel Fragen in der Philoſophie und Sittenlehre ein Licht verbreiten. Ein Syſtem iſt um deſto ſchöner, aus je einer größern Anzahl von Sätzen es beſteht, und je genauer dieſe Sätze verbunden ſind. Ein Kunſtwerk iſt deſto ſchöner, je vollkommener es iſt; das heißt, je mehr es Theile hat und je mehr alle dieſe Theile zum Zwecke beytragen. Ein Gleichniß iſt deſto ſchöner, je mehr alles darinn Enthaltene zu beſſerer Schilderung der verglichenen Sache abzielt. Es kann uns alſo über das Weſen der Schönheit, ſie ſey von welcher Art ſie wolle, kein Zweifel mehr übrig bleiben.

Dieſe Erklärung verſchafft uns ſichere Grundſätze, die verſchiedenen Arten des Schönen mit einander zu vergleichen. Denn man ſieht, je mehr ein Gegenſtand der Mannichfaltigkeit in der Einheit fähig iſt, deſto mehr iſt er auch der Schönheit fähig. Ein bloßes Gleichniß muß alſo in ſeiner Art weniger ſchön ſeyn, als eine Alle-

gorie; ein dramatiſches Gedicht weniger als ein epiſches; eine gewonnene Schlacht gegen einen wohlgeübten und erfahrnen Feind ſchöner, als eine kleine Unternehmung, die wenig Umſtände und Vorſicht erfordert. Ein ganzes Syſtem hat weit mehr Schönheit, als ein einzeler Satz. Und da bey keiner menſchlichen Verrichtung eine größere Anzahl von Dingen zur Einheit verbunden wird, als bey der Errichtung und Beherrſchung der Staaten, bey kriegeriſchen Unternehmungen, bey großen politiſchen Entwürfen; ſo wird auch nichts unter geſitteten Völkern ſo ſehr bewundert, als große Thaten dieſer Art, weil ſich eben in ihnen die größten intellektuellen Schönheiten finden. Deßwegen verdienen und erhalten auch die Geſetzgeber, die Feldherren, die Diener des Staats den erſten Rang in der Hochachtung derer, die Talente zu ſchätzen wiſſen. Aus gleicher Urſache ſind die **Homere** und **Virgile** über die **Sophokles** und **Horaze**; und ein hiſtoriſches Gemälde wird höher geſchätzt, als ein Bildniß. Wiederum finden ſich aus gleicher Urſache die größten intellektuellen Schönheiten in den Werken der Natur. Da jedes derſelben mit einer unendlichen Menge anderer und dadurch mit dem ganzen All verbunden iſt: welche unendliche Mannichfaltigkeit von Regeln hat nicht müſſen beobachtet werden, um dieſe wundernswürdige Harmonie unter allen den Werken der Natur hervorzubringen? Kann wohl der ſchönſte Entwurf, von dem größten Genie erſonnen, und mit der vollkommenſten Klugheit ausgeführt, mit dem geringſten Naturwerke an Schönheit verglichen werden? Doch ich bleibe allzulange bey beſondern Beyſpielen ſtehen.

Ich habe zum Beweiſe des Satzes genug geſagt: daß die Schönheit der bloß intellektuellen Gegenſtände mit der Schönheit der äußern, die für Sinne und Einbildungskraft gehören, gerade in einerley Urſachen liegt. Eben die Eigenſchaften, um derentwillen wir ein ſchönes Ge-

Gebäude, eine ſchöne Landſchaft, ein ſchönes Gedicht bewundern, wirkt auch das Vergnügen, das uns ein ſchöner Lehrſatz oder eine ſchöne Handlung macht. Und wenn wir über das, was bey dem Genuſſe dieſes Vergnügens in uns vorgeht, nachdenken, ſo finden wir, daß es ein und derſelbige Inſtinkt iſt, der in uns die Leidenſchaft für die Dichtkunſt, die Geometrie, die Kriegskunſt, oder kurz, für alle die Künſte erregt, bey denen es feſte Grundſätze und wiſſenſchaftliche Regeln giebt. Dieſe Beobachtung ſelbſt giebt uns das größte Beyſpiel von Schönheit in dem unvergleichlichen Kunſtſtücke der Natur, da ſie durch einerley allen Menſchen eingepflanzten Trieb eine ſo wunderbare Mannichfaltigkeit von Geſchmack, Neigungen und Charakteren in den einzelen Gliedern des menſchlichen Geſchlechts hervorbringt, und aus dem ganzen Geſchlecht ein ſo harmoniſch abgeändertes Ganze macht. Die Natur braucht einerley Form, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, um bald einen Alexander, bald einen Homer, bald einen Archimedes, kurz um die ganze Mannichfaltigkeit von verſchiedenen Genies zu bilden. Der Grundtrieb iſt ſo ſehr einfach, und bringt doch in jedem Menſchen ſo mannichfaltiges Vergnügen hervor, daß es ihn unzählige Jahrhunderte hindurch aufs angenehmſte unterhalten könnte.

Nachdem ich gezeigt habe, worinn das Schöne beſteht, ſo bin ich nun auch im Stande, die **Art und Weiſe zu erklären, wie es die angenehme Empfindung in der Seele hervorbringt.** Was ich ſchon in dem erſten Abſchnitte von dem Urſprunge dieſer Empfindung im Allgemeinen geſagt habe, bahnt mir zur Auflöſung dieſer beſondern Aufgabe den Weg. Ich habe dort bewieſen, daß die angenehme Empfindung ihren Urſprung aus der Lebhaftigkeit nimmt, womit der Geiſt ſich einer Menge von Ideen bemächtigt, die ſich ihm auf einmal darſtellen, und wovon er merkt, daß er ſie wird entwickeln können. Dieſe allgemeine Erklärung vor-

ausgeſetzt, iſt es nun leicht zu zeigen, daß jeder für ſchön erkannte Gegenſtand die Kraft hat, dieſe Lebhaftigkeit im Geiſte rege zu machen. Ein dergleichen Gegenſtand ſtellt eine Menge von Ideen auf einmal dar, die durch das Band der Einheit ſo miteinander verbunden ſind, daß der Geiſt dadurch im Stande iſt, ſie zu entwickeln, und alles verſchiedne, das in dieſem Gegenſtande liegt, auf einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt zurückzuführen. Die Seele, indem ſie dieſe Menge von zuſammen verbundnen Ideen wahrnimmt, die ſie leicht entwickeln kann, ſobald ſie nur ihre Aufmerkſamkeit darauf richten will, betrachtet den Gegenſtand, wenn ich ſo reden darf, als eine Beute, die ihren weſentlichen Geſchmack befriediget und ſtürzt mit voller Begierde darauf zu. Dieß iſt der Urſprung von dem Vergnügen, das die Betrachtung der Schönheit erweckt. Ein Beyſpiel wird meinen Gedanken in ein größeres Licht ſetzen.

Wir wollen annehmen, daß ein Menſch ohne alle aſtronomiſche Kentniſſe den unermeßlichen Himmelsraum, der mit ſo unzähligen Fixſternen erfüllt iſt, zum erſtenmale anſehe. Die Menge Gegenſtände von verſchiedener Größe, die er hier ſieht, wird ihn rühren; aber da die Idee, die er ſich davon im Ganzen macht, ſehr verwirrt iſt, ſo wird der Eindruck dieſes Anblicks in ſeiner Seele nicht lange dauren, weil er nichts darinn unterſcheiden kann. Der Geiſt kann dieſe große Anzahl von Gegenſtänden nicht alle bearbeiten; ſeine Wirkſamkeit wird alſo aufgehalten, und er wendet den Blick davon ab. Nun ſoll aber dieſer Menſch plötzlich eben die Idee von der Welt erhalten, die ein großer Aſtronom hat; er ſoll dieſes Chaos auseinander ſetzen können; ſtatt unordentlicher Fixſterne ſoll ihm ſeine Einbildungskraft in jedem eine Sonne mit einem Planetenſyſtem, und die Bewegung dieſer Planeten immer ihrem Abſtande vom Mittelpunkte proportionirt zeigen: ſo wird er von dieſem Gedanken ganz unbeſchreiblich entzückt ſeyn. Dieſe Vorſtel-

ſtellung aber iſt von der erſten bloß dadurch verſchieden, daß in jener Verwirrung war, und in dieſer Ordnung iſt. Die Anzahl der Gegenſtände war in beyden Fällen gleichſam unendlich; alſo liegt der einzige Unterſchied in der Verbindung der Ideen. In der letzten Vorſtellung nämlich iſt bey der Mannichfaltigkeit auch Einheit; der Geiſt kann dieſe Ideen bearbeiten, und ſich mit Unterſuchung der im ganzen Syſteme herrſchenden Mannichfaltigkeit lange beſchäfftigen.

Hieraus erkennt man, daß das Schöne nicht anders Vergnügen erweckt, als vermittelſt des wirkſamen Principiums in der Seele, das die Quelle aller Veränderung iſt, die in unſerm Innerſten vorgeht. Einheit, Mannichfaltigkeit, Uebereinſtimmung der Theile, machen uns einen Gegenſtand nur inſoferne angenehm, als ſie auf die wirkſame Kraft der Seele eine vortheilhafte Beziehung haben. Nur dieſer urſprünglichen Kraft verdanken wir alles Vergnügen, das uns die Schönheit erweckt. Nur durch dieſen ſo einfachen Grundtrieb breitet die wohlthätige Natur ſo viele Annehmlichkeiten über unſer Leben aus. Eben dieſe Erklärung läßt ſich noch anders, und zwar ſo beweiſen: So oft eine verwirrte Idee deutlich wird, ſo muß nothwendig, nach den im erſten Abſchnitte ausgemachten Grundſätzen, die Seele Vergnügen darüber empfinden. Da nun jede Schönheit eine Menge beſonderer Ideen in ſich ſchließt, ſo ſtellt ſie uns ſo lange vom Ganzen eine verwirrte Idee vor, bis wir die Einheit, durch welche wir die Mannichfaltigkeit entwickeln können, gefunden haben; und alsdann wird die Idee des Ganzen, die bisher nur undeutlich geweſen war, deutlich. Es iſt damit, wie mit optiſchen Bildern, die man unter cylindriſche Spiegel legt. Sie ſcheinen groteske Figuren zu ſeyn, und man entdeckt nicht die geringſte Ordnung darinn, bis man den Spiegel in die Mitte ſtellt: alsdann aber nähern und vereinigen ſich die zerſtreuten Theile in dieſer Einheit, und was an-

fangs nur eine poſſenhafte Carricatur ſchien, erſcheint nunmehro als eine ſchöne Bildſäule. Was hier der Spiegel wirkt, das wirkt die Einheit im Schönen.

Die Richtigkeit dieſer Erklärung noch beſſer inne zu werden, darf man nur Acht geben, was bey Erblickung eines ſchönen Gegenſtandes in uns vorgeht. Er gefällt uns nie eher, als bis wir ihn für einen ſolchen erkennen; das heißt, bis wir das Mannichfaltige, was er in ſich ſchließt, entwickelt, und in einem Mittelpunkte vereinigt haben. Ein Unwiſſender, der ein ſchönes Stück Baukunſt aufmerkſam anſieht, erblickt darinn alles, was der Kenner darinnen erblickt, mit dem Unterſchiede, daß die Idee, die er vom Ganzen hat, dunkel iſt. Er findet eben deßwegen nicht viel Vergnügen daran. Aber nun lehre man ihn die Regeln der Baukunſt, man lehre ihn die Reize der Verhältniſſe kennen, die ihm alles Beſondere in der Idee vom ganzen Werke entwickeln helfen: und ſogleich wird er eine Sache, die er vorher nur gleichgültig betrachtet hatte, zu bewundern anfangen.

Eben aus dieſer Urſache, gefallen und rühren uns auch die Werke des Geſchmacks, die wahrhaftig ſchön ſind, um deſto mehr, je mehr Leichtigkeit darinn herrſcht. Wenn die Verbindungen der Theile natürlich ſind, ohne daß man etwas Gezwungenes darinn gewahr wird, ſo iſt es leicht den Zuſammenhang aller Theile zu entdecken: Stücke von dieſer Art rühren außerordentlich, und haben das Vorrecht, ſelbſt denen, die von dieſen Arten der Schönheit eben nicht die feinſten Kenner ſind, zu gefallen. Aber es iſt auch gewiß, daß dergleichen Stücke, wo die Natur ſelbſt alle Verbindungen ſcheint gemacht zu haben, ſehr ſelten ſind, und nur von den Händen der geſchickteſten Meiſter kommen.

Ich kann mich nicht enthalten, dieſes durch eine Anmerkung zu erläutern, die Plutarch über die Thaten des Timoleons macht. Nachdem er erinnert hat, daß dieſer große Mann nichts gethan, was im Grunde die großen Tha-

ten einiger andern griechiſchen Feldherren, als des Epaminondas und des Ageſilaus überträffe, ſo fährt er fort: „Es wäre gleichwohl in den Thaten des korinthiſchen „Feldherrn ſo etwas Leichtes, welches ihnen eine aus„nehmende Anmuth gäbe und ſie über die Thaten aller „andern hinausſezte:„ worauf er noch den ſcharfſinnigen Gedanken hinzufügt: „Gleichwie die Gedichte des Anti„machus und die Bildniſſe des Dyonis, bey aller ih„rer Kraft und allem ihrem Feuer, ſogleich verrathen, „daß ſie mühſam gearbeitet ſind; im Gegentheil die Ge„mälde des Nikomachus und die Verſe des Homer, „bey aller ihrer großen Vollkommenheit und Anmuth, „noch eine unſchäzbare Leichtigkeit und Ungezwungenheit „zum Vorzuge haben, die durchaus keine Mühe und Ar„beit verräth: eben ſo verhält es ſich auch mit des Epa„minondas und Ageſilaus Thaten, gegen des Ti„moleons Thaten verglichen. Jenen merkt man es „an, daß ſie mit Mühe und unzähligen Schwierigkei„ten verrichtet worden; an dieſen hingegen ſieht man im„mer die Schönheit mit einer glücklichen Freyheit und „ungemeinen Leichtigkeit verbunden.“ *)

Dieſe Anmerkungen ſcheinen von meinem Hauptzwecke etwas entfernt zu ſeyn; aber ich halte ſie doch nicht für überflüſſig, weil ſie meine Entdeckung von den Wirkungen der Schönheit erläutern und beſtätigen. Ich habe nur noch eine oder zwo hinzuzuſetzen, um einigen Zweifeln, die man gegen meine Theorie erregen könnte, zuvor zu kommen. Ich will ſie aber mit aller möglichen Kürze vortragen.

Es giebt Schönheiten, die, außer den umſtändlich erklärten Eigenſchaften, wodurch ſie uns gefallen, noch etwas beſonders an ſich haben, welches das Vergnügen, das ſie erwecken, vermehrt. Dergleichen hat eine ſchöne Handlung **) für den, der ſie ausübt, und eine ſchö-

C 5 ne

*) Plutarch im Leben Timoleons.

**) Wenn ich in dieſem Abſchnitte von ſchönen Handlungen

ne Aufgabe für den, der ſie auflöſt. Das Vergnügen rührt nicht allein von der Betrachtung, ſondern auch von dem glücklichen Erfolge her; und dieß letztere Vergnügen iſt völlig von demjenigen verſchieden, welches die Schönheit an ſich ſelbſt erweckt, ob es gleich mit dieſem aus einerley Quelle fließt. In der That thut man beym Handlen, wie beym Betrachten, weiter nichts, als daß man Begriffe hervorbringt: nur mit dem Unterſchiede, daß die im letztern Fall hervorgebrachten Ideen, gleich Schatten durch die Seele gehen, ohne faſt die geringſte Spur zurückzulaſſen; dahingegen bey dem Handeln, in dieſem Sinne genommen, die hervorgebrachten Ideen außer uns ſelbſt eine Wirklichkeit zu erhalten ſcheinen, und wir gewiſſermaßen die Schöpfer derſelben ſind. Es iſt alſo leicht einzuſehen, daß eine Handlung, eine ganze Unternehmung, die Auflöſung einer Aufgabe ſtärker zur Hervorbringung der angenehmen Empfindung auf uns wirken muß, als die bloße Betrachtung. Ich komme hier wieder zu der Anmerkung zurück, die mich zu dieſer kleinen Ausſchweifung veranlaßt hat. Eine Sache kann uns durch mehr als eine Eigenſchaft eine angenehme Empfindung erwecken, obgleich zuletzt alles auf die einzige Quelle alles Vergnügens, die Thätigkeit der Seele, ankömmt.

Ich könnte von dieſer Zuſammenkunft verſchiedener Urſachen zur Erregung einer angenehmen Empfindung kein merkwürdigers Beyſpiel anführen, als die ſtärkſte und angenehmſte von allen Leidenſchaften, die Liebe. Die Schönheit, die dieſe Leidenſchaft erweckt, erhält ihre Stärke von mehr als Einer Eigenſchaft. So, wie Plato nicht ganz ohne Grund zwo verſchiedene Arten der Liebe unterſchied, die niedrige unruhige und irrdiſche und

gen rede, ſo unterſcheide ich ſie von guten Handlungen. Dieſe haben eine moraliſche Schönheit, davon ich unten reden werde.

und die edlere, ja ſogar göttliche Liebe; ſo können auch wir von der Schönheit, die beyderley Liebe erregt, behaupten, daß ſie aus ſehr verſchiedenen Arten zuſammengeſetzt iſt. In der That miſcht ſich, außer der eigentlich ſogenannten Schönheit, noch viel mehr moraliſche Schönheit in die Idee einer ſchönen Perſon. Indem ſie uns nun zugleich auch das größte ſinnliche Vergnügen anbeut, und ſich die Begierde nach dem Genuſſe mit der Idee aller Arten von moraliſchen Vergnügungen, und der eigentlich ſogenannten Schönheit vereinigt: ſo erweckt ſie in uns dieſe ſtarke Leidenſchaft, die wir Liebe nennen; eine Leidenſchaft, wobey ſich Sinne, Herz, Einbildungskraft und Verſtand vereinigen, und uns unzählige Güter verſprechen. Iſt es denn zu verwundern, daß ihre Wirkung auf uns ſo erſtaunlich iſt?

Man könnte gegen meine Theorie des Schönen noch einen Einwurf machen, den ich nicht aus der Acht laſſen darf. Man ſiehet täglich, daß gewiſſe Dinge einigen ſehr gefallen, die doch andern unerträglich ſcheinen. Dieſe Verſchiedenheit des Geſchmacks erſtreckt ſich auf alle Arten der Schönheit. Der eine bewundert einen Lehrſatz, der dem andern nur ganz mittelmäßig vorkömmt; der ein Gemälde, eine Beſchreibung, ein Gleichniß, die dem andern gar nichts beſonders dünken. Der eine findet eine Perſon ſo unangenehm, daß er ihr gern aus dem Wege geht, und der andere will vor Verlangen nach ihr faſt verſchmachten. Wenn nun aber die Schönheit eine beſtändige und unveränderliche Eigenſchaft iſt, und unſer Geiſt einen nothwendigen Hang hat, ſich von jeder Art der Schönheit rühren zu laſſen; wie will man denn dieſe große Verſchiedenheit des Geſchmacks erklären? Ich antworte hierauf: Da jede Art der Schönheit unendlicher Grade fähig iſt, ſo kann ein Gegenſtand, der an und für ſich wirklich ſchön iſt, in Vergleichung mit einem andern nur wenig Schönheit haben. Wenn man aber ſchon gewohnt iſt, nur Gegenſtände von einem gewiſ-

wiſſen Grade der Schönheit zu ſehen, ſo gewöhnt man ſich nach und nach, dieſen bekannten Grad der Schönheit für das Maaß aller Schönheit überhaupt zu nehmen: und wenn man denn nachher Schönheiten von geringerm Grade mit dieſem Maaßſtabe mißt, ſo findet man freylich nicht das darinn, was man zu ſuchen gewohnt iſt; der Geiſt kann nicht die Ideen hervorbringen, die ihm ſchon geläufig geworden; er empfindet darüber nothwendig Mißvergnügen, und dann iſt der Schluß ſo leicht, daß dieſer und jener Gegenſtand gar keine Schönheit habe, da es doch nur heiſſen ſollte, er ſey weit weniger ſchön, als ein gewiſſer anderer Gegenſtand. Ein Europäer, der in einer großen Stadt erzogen iſt, wo das weibliche Geſchlecht mit ſeiner natürlichen Schönheit noch alle Annehmlichkeiten der Lebensart und des Putzes verbindet, findet freylich, wenn er die Küſten von Afrika betritt, das dortige Frauenzimmer häßlich und ekelhaft; gleichwohl ſind ſie es nur Vergleichungsweiſe, denn wirklich ſind ſie für alle diejenigen ſchön, denen die Gewohnheit nicht einen höhern Grad von Schönheit zum Maaßſtabe aller Schönheit überhaupt gegeben hat. Dieſe Anmerkung läßt ſich auf alle Arten von Schönheit anwenden, und die Anwendung iſt ſo leicht, daß es überflüſſig wäre, ſich länger dabey aufzuhalten.

Ich habe die Art und Weiſe erklärt, wie das Schöne die angenehme Empfindung in uns hervorbringt; durch eben die Grundſätze läßt ſich auch die gegenſeitige Wirkung der entgegenſtehenden Eigenſchaft der Häßlichkeit und der Unordnung erklären, ohne daß ich mich weitläuftig darüber einlaſſen dürfte. Die Häßlichkeit entſteht vornehmlich aus dem Widerſpruche der Theile, die ein Ganzes ausmachen. Nicht allein vermißt man darinn die Verbindung und Uebereinſtimmung, welche in der Schönheit die Theile zur Bildung eines regelmäßigen Ganzen vereinigt, ſondern die Wirkung des einen

Theils

Theils zerſtört auch die Wirkung des andern. Die beyden Hauptursachen, wodurch dieſe Gegenſtände unangenehm werden, ſind folgende.

Zuerſt iſt unſer Geiſt ſeiner Natur nach geneigt, alles, was er in einem Gegenſtande antrifft, zu entwickeln. Sobald aber unter den Theilen eines Ganzen Unordnung herrſcht, ſo hindert ihn das, ſeiner Neigung zu folgen; er verwirrt ſich in dieſer Unordnung, ſeine Wirkſamkeit wird aufgehalten; und die Urſache davon, wie ich es weitläuftig in dem erſten Abſchnitte dieſer Unterſuchungen bewieſen habe, muß ihm nothwendig mißfallen. Ich ſetze zu dieſer erſten Urſache eine andere hinzu, die noch ſtärker iſt.

Denn zweytens gewöhnt uns die Betrachtung des Schönen, von welcher Art es immer ſeyn mag, an eine gewiſſe Denkungsart, die die Grundlage unſers Geſchmackes iſt. Wer z. B. ſeit langer Zeit nichts als ſehr ſchöne Gemälde geſehen hat, wie die vom Watteau oder vom Wowermann, der gewöhnt ſich nach und nach, an keinen andern Grad von Schönheit, als den er in dieſen bekannten Gegenſtänden erblickt, zu denken; er vergißt, ſo zu ſagen, daß es noch andre giebt, und mithin nimmt er dieſen Grad zum Maaßſtabe oder zur Einheit an. Sobald ihm ein Gemälde vorkömmt, ſo ſucht er darinn die Ausführung derjenigen Regeln, die er in den ſchönen Gemälden, deren Anblick ihm gewöhnlich geworden, beobachtet hat; ſein Geiſt hat nun einmal ſchon einen beſtimmten Hang, die Ideen nur auf eine gewiſſe Art zu entwickeln. Erlaubt ihm nun dieſes der vorhabende Gegenſtand nicht, ſo wird die Ordnung ſeiner Ideen dadurch geſtört, und das muß ihm denn nothwendig eine ſehr unangenehme Empfindung erwecken, eben als wenn er bey Ausführung eines Entwurfs, woran ihm beſonders gelegen wäre, unüberſteigliche Hinderniſſe fände: und je mehr man einer gewiſſen Art des Schönen ergeben, das heißt, je beſtimmter und feſter der Geſchmack iſt, deſto

ſto ſtärker iſt die unangenehme Empfindung. Dieß ſind, glaube ich, hinlängliche Gründe zur Erklärung der Wirkung, die der Anblick des Häßlichen in uns hervorbringt.

Ich ſchließe mit einigen allgemeinen Betrachtungen, die als Folgen aus dieſer Theorie fließen, um von dem Nutzen, der ſich aus ſolchen Unterſuchungen ziehen läßt, eine Probe zu geben. Denn ich weiß, daß es Leute giebt, die ſie mit Gewalt lächerlich machen wollen, und behaupten, es ſey genug, allerley Vergnügungen mit Auswahl und Mäßigung zu genießen, ohne ſich lange um ihre Urſachen zu bekümmern. Aber ſollte man wohl den Urſprung und die Natur der Vergnügungen wiſſen können ohne Nutzen davon zu ziehen? Ich hoffe, in der Folge dieſer Unterſuchung im Stande zu ſeyn, den großen Vortheil von einer genauen Theorie des Vergnügens zu zeigen. Hier ſind indeſſen einige Betrachtungen, die es ſchon vorläufig werden glaublich machen.

Ich habe bewieſen, daß ſich die Wirkung des Schönen auf die Natur der Seele und die Natur der Gegenſtände gründet: daraus folgt, daß **die Beziehung, welche die Schönheit auf den Geiſt hat, nothwendig und mithin unveränderlich iſt.** Nur eine einzige Bedingung wird erfordert, wenn das Schöne ſeine Wirkung thun ſoll; man muß es kennen und um es zu kennen, muß man in der Gattung, zu welcher es gehört, einigermaaßen bewandert ſeyn, weil man ſonſt, wie oben bewieſen worden, nicht gleich im Stande iſt, das Schöne an einem Gegenſtande zu faſſen. Wenn demnach alle Menſchen einerley Kenntniſſe hätten, ſo würden auch alle einerley Geſchmack haben, und es würde über das, was ſchön oder nicht ſchön iſt, keine Streitigkeiten mehr geben. Zwey große Meiſter in der Malerey werden niemals, in Abſicht auf Gemälde, verſchiedner Meynung ſeyn, wenn ſie nur aufrichtig damit herausgehen. Alſo nur aus der Verſchiedenheit der Kenntniſſe und der

Ein-

Einſicht entſtehet die Verſchiedenheit des Geſchmacks. Jede Gattung des Schönen hat, ſo zu reden, ihre Wiſſenſchaft für ſich; und dieſe muß man ſtudirt haben, wenn man richtig über ſie urtheilen ſoll. Nur die Vernachläßigung dieſer Regel, und das unwiſſende Urtheilen über Alles, verurſacht die widerſprechenden Meynungen über alle Arten von Schönheit, die einige ſogar auf den falſchen Gedanken gebracht haben, als wenn Schönheit und Geſchmack etwas ganz Willkührliches wären. Das führt denn oft noch weiter zu einem allgemeinen Skepticiſmus, da man mit eben ſo viel Dreuſtigkeit als Unwiſſenheit den menſchlichen Kenntniſſen alle Gewißheit abſpricht. Die Verſchiedenheit des Geſchmacks findet nur bey Unwiſſenden und Halbkennern ſtatt; ſo wie der Skepticiſmus nur die verführt, die keine recht gründliche Wiſſenſchaft der Vernunftlehre haben.

Dieſe Anmerkung führt natürlicher Weiſe zu einer andern; nämlich, daß der **Geſchmack eine nothwendige Folge der Erkenntniß und Einſicht iſt.** Je mehr man ſeine Kenntniß erweitert, deſto mehr muß man auch das Schöne unter den verſchiedenen Geſtalten, darinn es ſich gerne verbirgt, empfinden lernen. Wer ſich nur auf eine einzige Wiſſenſchaft, auf eine einzige Beſchäfftigung einſchränkt, der verachtet insgemein alle andern, weil er von den Schönheiten, die ſie enthalten, nicht die mindeſte Einſicht hat. So iſt nichts gewöhnlicher, als daß ein Soldat, der nur ſein Kriegshandwerk verſteht, diejenigen, die ihr Vergnügen in den Wiſſenſchaften ſuchen, verachtet, und ein Pedant diejenigen, die es in andern Wiſſenſchaften, als in der ſeinigen, ſuchen.

Will man alſo die Zahl ſeiner Vergnügungen und Ergötzlichkeiten vermehren, ſo fange man damit an, daß man ſeine Einſicht ſchärfe und ſeine Kenntniſſe ausbreite. Man ſuche das Schöne überall, und man wird es überall finden. Es iſt unmöglich etwas Neues zu lernen,

lernen, ohne ſich zugleich eine neue Quelle des Vergnügens zu eröfnen. Jede Beſchäfftigung, jede Lebensart iſt für die, denen es darinn glückt, ein unfehlbarer Grund zum Vergnügen; denn bey jeder finden ſich allgemeine Grundſätze, Lehrſätze, Aufgaben, die einer intellektuellen Schönheit fähig ſind. Der Handwerker, der Kaufmann, der Mechanikus, der Bauer, der Gelehrte, der Kriegsmann; alle die treiben ein Geſchäfft, das, wenn ſie es nur recht verſtehen, ihnen viel Vergnügen gewähren kann. Wäre es einem einzigen Menſchen möglich, alle verſchiedenen Lebensarten in ſich zu vereinigen, ſo würde er auch alle die verſchiednen Vergnügungen in ſich vereinigen, die unter dieſelben zerſtreut ſind.

Von allen den Maximen, die ich aus dieſen Anmerkungen ziehen könnte, will ich nur einer einzigen Erwähnung thun. Man beſtrebe ſich aus aller Macht, ſeine Kunſt, ſie ſey welche ſie wolle, recht gut zu verſtehen; denn nicht allein vermehrt man dadurch ſeine Fähigkeit zum Vergnügen, ſondern man erſpart ſich auch durch ſeine Geſchicklichkeit manchen Verdruß und manchen Kummer, der bey einer Arbeit, die nicht gelingt, unvermeidlich iſt. Was man von der Tugend ſagt, daß ſie ſich ſelbſt belohnt, das kann man auch von der Geſchicklichkeit ſagen: ſie belohnt die, welche ſie beſitzen, durch ſich ſelbſt, indem ſie ihnen unmittelbar eine große Menge Vergnügungen verſchafft, die ſie ohne ſie niemals würden gekannt haben. Ich bewundre hierinn die unnachahmliche Einrichtung der Natur, vermöge welcher das beſondere Intereſſe mit dem allgemeinen aufs genauſte verbunden iſt. Der geſchickte und der tugendhafte Mann iſt für das gemeine Weſen der nützlichſte und zugleich iſt er der glücklichſte für ſich ſelbſt.

Die Erkenntniß der Schönheiten der Einbildungskraft und des Verſtandes, wovon in dieſem Abſchnitte die Rede iſt, ſetzen, wenn ſie ſollen empfunden werden, einige Kenntniſſe, und einen gewiſſen Grad der Uebung

in

in der Kunſt zu ſchließen voraus. Der große Hauſe, der dieſe beyden Eigenſchaften eben nicht in dem vorzüglichſten Grade beſitzt, kann alſo von den Schätzen, die das weite Reich der Wahrheit und der Natur in ſich ſchließt, nur wenig Nutzen ziehen. Er ergiebt ſich den Vergnügungen der Sinne, die für ſeine Fähigkeit mehr gemacht ſind, und hat faſt keinen Begriff davon, daß es noch andere geben ſollte. Die Völker, bey welchen die Unwiſſenheit allgemein iſt, ſind dieſer höhern Vergnügungen gänzlich beraubt; nur die geſitteten und aufgeklärten ſchwimmen, ſo zu reden, in einem Meere von Vergnügungen umher, deren ſie für alle ihre Fähigkeiten, die intellektuellen ſowohl als die ſinnlichen, finden. Jener alte Weltweiſe hatte alſo ſehr Recht, den Göttern zu danken, daß ſie ihn vielmehr zum Griechen als zum Barbaren, und vielmehr zum Athenienſer, als zum Bürger irgend einer andern griechiſchen Stadt gemacht hätten. Denn weil die Athenienſer damals unter allen übrigen Griechen die meiſten Kenntniſſe hatten, ſo genoſſen ſie auch vor allen übrigen Griechen die meiſten Vergnügungen.

Wie viel verdanken wir alſo nicht den großen Männern, den Freunden des menſchlichen Geſchlechts, die die Völker geſittet gemacht! wie viel den Erfindern der Künſte und Wiſſenſchaften, und denen, die durch unabläßige Arbeit und ſaure Nachtwachen ſie immer mehr bereichern, und zur Vollkommenheit bringen! Wie viel ehrerbietigen Dank ſind wir den wohlthätigen Beherrſchern, den Vätern der Völker ſchuldig, die ihre Größe vorzüglich auch dazu anwenden, daß ſie die Nationen erleuchten, Künſte und Wiſſenſchaften in Flor bringen, und dadurch neue unerſchöpfliche Quellen der Schönheit und des Vergnügens eröffnen.

Ich habe geſagt, daß jede Wiſſenſchaft und jede Lebensart demjenigen, der ſie wohl inne hat und treibt, Vergnügen verſchaffen kann. Man muß aber daraus

nicht ſchlieſſen, als wenn ſie nun alle gleich würdig wären, daß man ſich ihnen widmete; denn ſie ſind, ihrem Werthe nach, ſehr verſchieden. Es giebt gewiſſe Kenntniſſe und Künſte, die faſt keinen andern Nutzen haben, als daß ſie dem, der ſie treibt, unmittelbar Vergnügen geben. Dergleichen ſind einige abſtrakte ſpekulative Wiſſenſchaften, die an ſich in der That angenehm ſind, aber mit unſern übrigen Bedürfniſſen weiter in keiner Verbindung ſtehen. Es giebt andre, die auſſer den Vergnügungen, die ſie unmittelbar gewähren, noch viele andre verſchaffen. Dergleichen ſind die Beſchäfftigungen die, über den unmittelbaren Genuß, noch Ehre, Ruhm, Vermögen, und was das vornehmſte iſt, den Dank des Publikums zur Belohnung haben; und in dieſen Fällen werden die unmittelbaren Vergnügungen von den mittelbaren ſehr weit übertroffen. Es giebt endlich auch ſolche, die zwar den, der ſie treibt, unmittelbar vergnügen; aber auch zugleich ihm ſelbſt oder andern ſchädlich werden. Dem Weiſen kömmt es zu, alle dieſe Arten nach ihrem wahren Werthe zu ſchätzen, und wenn die Wahl ihm frey ſteht, diejenige vorzuziehen, die in jeder Abſicht die vortheilhafteſte iſt.

# Unterſuchung
## über den Urſprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

### Dritter Abſchnitt.

#### Von den Vergnügnngen der Sinne.

Wenn ſich der Menſch zum Geſchlechte der Thiere rechnen, und in vieler Abſicht die unvernünftigen Thiere als ſeines Gleichen betrachten muß; ſo kann

er doch auch in mancher andern Abſicht ſeinen wahren Adel und Vorzug beweiſen, die ihm auf einen höhern Rang ein gegründetes Recht geben.

Alle Werke der Natur, vom Steine an bis zum Menſchen, ſind eben ſo viel Werkzeuge, deren ſich der Urheber der Natur zur Ausführung ſeiner Abſichten bedient. Vergebens würde unſer Stolz ſich von dieſer allgemeinen Beſtimmung aller endlichen Weſen ausſchließen wollen; auch wider Willen lehren uns unzähliche Fälle und Begebenheiten erkennen, daß wir mit allem Genie, aller Einſicht und feinen Politik, nur Werkzeug, und beynahe nur blindes Werkzeug einer höhern Macht ſind, der wir uns nur umſonſt würden entziehen wollen.

Was aber den Menſchen im Dienſte der Natur über ſeine Mitgenoſſen erhebt, iſt dieß: daß alle übrigen ganz blinde Werkzeuge ſind, da es hingegen ihm zuweilen erlaubt iſt, die geheimen Triebfedern, wodurch ihn die Natur in Thätigkeit ſetzt, zu erkennen und ſich ihrer ſogar zu ſeinem eignen Vortheile zu bedienen, indem er die Vorſchrift eines höhern Geſetzes ausrichtet. Wenn auch dieß nicht allemal möglich wäre, ſo hat er doch Einſicht genug, um die immer weiſen und guten Zwecke der Natur einzuſehen, und großmüthiger Weiſe auch dann mit Freuden dazu mit zu wirken, wenn es ihm keinen andern Vortheil, als das Vergnügen gewährt, zum allgemeinen Intereſſe einen freywilligen Beytrag gethan zu haben.

Je mehr ein Menſch ſeine Fähigkeiten kennt, die nur eben ſo viel Triebfedern ſind, wodurch ihn die Natur hat in Thätigkeit ſetzen wollen; deſto mehr kann er ſich ſolche, ſo zu ſagen, eigen machen und ſie zu ſeinem Vortheile anwenden. Einige Philoſophen haben angemerkt, daß wir nur inſoferne frey ſind, als wir unſre Fähigkeiten kennen, und uns zu Meiſtern darüber machen; laſſen wir dieſes aus der Acht, ſo ſind wir von den unvernünftigen Thieren faſt in nichts unterſchieden.

Demnach kann ſich ein Weltweiſer nicht edler als mit der Unterſuchung aller dieſer Triebfedern beſchäfftigen; denn nur hierdurch entlediget ſich der Menſch der Knechtſchaft der Natur und wird zu einem freyen Weltbürger. Ueberdieß können ihm dieſe Unterſuchungen auch erhabne Geſinnungen einflößen. Denn nur mit der völligen Ueberzeugung, daß ihm alle ſeine Kräfte zu weiſen und guten Abſichten gegeben ſind, unterwirft er ſich willig den Befehlen der Natur, und arbeitet mit Vergnügen an der Erhöhung und guten Anwendung ſeiner Fähigkeiten.

Dieſe vorläufigen Betrachtungen ſind hinlänglich, Unterſuchungen über den Urſprung und die Natur unſrer Fähigkeiten, die man ſonſt für unnütz halten könnte, zu rechtfertigen. Einen Theil meiner Unterſuchungen über dieſe Materie habe ich bereits vorgetragen. Zuerſt habe ich den allgemeinen Urſprung aller unſrer angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die durchgehends die Bewegungsgründe unſrer Handlungen ſind, zu entdecken geſucht. Nachher habe ich gezeigt, wie alle intellektuellen Vergnügungen, die aus der Betrachtung aller Arten von Schönheit entſtehen, aus der angezeigten Quelle ihren Urſprung nehmen.

Jetzt unternehme ich, den Urſprung und die Natur der Vergnügungen der Sinne zu unterſuchen; dieſer Vergnügungen, die bey den meiſten Menſchen die vornehmſten, und bey den unvernünftigen Thieren die einzigen Triebfedern ihrer Handlungen ſind.

Meine Abſicht bey dieſer Betrachtung iſt nicht, für die wollüſtigen Grundſätze der neuern Epikuräer eine Stütze, noch für die ſtrengen Lehrmeinungen der Stoiker eine Rechtfertigung zu finden. Ich unterſtehe mich zu ſagen, daß ich von allem ſektiriſchen Vorurtheile frey bin. Gleichwohl hoffe ich, daß mich dieſe Unterſuchung zu einigen Anmerkungen führen ſoll, die den Werth dieſer Vergnügungen zu beſtimmen dienen.

Da die Sinne die Werkzeuge der Vergnügungen ſind, von denen ich jetzt handeln will, ſo muß ich nothwendig damit anfangen, daß ich die Natur dieſer Werkzeuge erkläre. Wir wiſſen aus der Erfahrung, daß von allen in der Welt geſchehenden Veränderungen unſre Seele nur diejenigen empfinden kann, die gewiſſe Eindrücke auf dieſe Werkzeuge machen. Ob das Geſetz, das die Seele in ihren ſinnlichen Empfindungen den Bewegungen des Körpers unterwirft, eine nothwendige Folge von der Natur der Seele ſey, wie es faſt wahrſcheinlich iſt; oder ob es nur eine willkührliche Einrichtung des Urhebers der Natur ſey? das thut zu unſrer gegenwärtigen Unterſuchung nichts. Genug, daß wir von den Veränderungen in der Natur anders keine Kenntniſſe, als *vermittelſt* der Sinne haben. Was heißt aber eigentlich, ſinnlich empfinden? Wir pflegen zu ſagen, daß wir die Gegenſtände oder ihre Eigenſchaften, z. B. die Hitze, fühlen; daß wir jemand reden hören; daß wir die Sonne ſehen, daß wir ein gewiſſes Räuchwerk riechen. Will man ſich über die Bedeutung dieſer Wörter recht deutlich erklären, ſo werden ſie höchſtens ſo viel ſagen: Wir haben ſinnliche Empfindungen, das heißt, ſtarke und lebhafte Vorſtellungen von gewiſſen Dingen, die durch Bewegungen, welche ſie unſern ſinnlichen Werkzeugen eindrücken, ſolche in uns zu erwecken ſcheinen. Wir betrachten die Gegenſtände, die wir empfinden, als die Urſachen, die durch einen natürlichen Einfluß unſre Werkzeuge rühren; und wiederum betrachten wir die Eindrücke, die die Werkzeuge leiden, als die phyſiſche Urſache unſrer ſinnlichen Empfindungen. Nun mögen die Werkzeuge, nach der Meynung des Ariſtoteles, dieſe Empfindung wirklich verurſachen; oder ſie mögen ſie, nach dem Gedanken des Carteſius, bloß veranlaſſen; oder die Empfindungen mögen, nach Leibnitzens Syſtem, die Erſchütterungen der Werkzeuge, vermöge einer vorherbeſtimmten Harmonie, bloß begleiten: ſo kann

man ſie doch immer als die wirkenden Urſachen der ſinnlichen Empfindungen anſehen, weil alles vollkommen ſo erfolgt, als ob ſie es wirklich wären. Ich werde mich alſo durchgehends des Ausdrucks bedienen: daß die **Eindrücke der ſinnlichen Werkzeuge die Empfindungen in der Seele erwecken oder hervorbringen**; ohne deßwegen von den verſchiedenen Syſtemen, die man zur Erklärung des Bandes zwiſchen Seele und Körper erfunden hat, irgend eins entweder anzunehmen oder zu verwerfen.

Dieſes vorausgeſetzt, muß man in den Eindrücken, welche die Werkzeuge leiden, die Urſache, oder wenn man will, die Analogie, oder auch die Veranlaſſung der ſinnlichen Empfindungen der Seele ſuchen. Ich ſage alſo, daß jede ſolche Empfindung durch eine Bewegung der Nerven des Körpers verurſacht wird, und nehme zum Grundſatze an: daß die **Seele ohne eine analogiſche Bewegung in den Nerven der Sinne keine ſinnlichen Empfindungen habe.** Damit ich auch alle Dunkelheit von dieſem Grundſatze entferne, ſo erkläre ich mich noch über das Wort **analogiſch.** Es enthält zuerſt: daß die Lebhaftigkeit oder die Stärke der Empfindung in der Seele allzeit der Stärke der Bewegung in den Nerven proportionirt iſt; zweytens: daß, ſo mannichfaltig und zuſammengeſetzt dieſe Bewegung iſt, eben ſo mannichfaltig und zuſammengeſetzt auch die Empfindungen ſeyn müſſen, ſo, daß die geringſte Verſchiedenheit zwiſchen der einen und der andern Berührung eines Sinns auch zugleich eine proportionirte Verſchiedenheit in den Empfindungen der Seele hervorbringt.

Nach Vorausſchickung dieſes Grundſatzes bemerke ich, daß das Weſen der Sinne überhaupt, wie es durchgängig angenommen wird, in den Nerven beſteht. Die Sinne ſind weſentlich nicht anders, als durch die Empfindlichkeit und Lage der Nerven unterſchieden. Wie dieſe Nerven gewiſſen Bewegungen mehr oder weniger aus-

ausgeſeʒt, mehr oder weniger dagegen empfindlich ſind, machen ſie auch die verſchiedene Sinne aus. Ein ſinnliches Werkzeug iſt alſo nichts anders, als ein Gewebe von Nerven, die ſo geſtellt ſind, daß ſie Eindrücke von denjenigen Materien empfangen können, die ſie eben in die Art von Bewegung verſeʒen, welche zu der Empfindung erforderlich iſt.

Jeder Sinn hat ſeine eigne ſchickliche Materie, welche die Nerven in das erforderliche Spiel ſeʒt; denn nicht jede in den Nerven erregte Bewegung bringt ſogleich eine ſinnliche Empfindung hervor. Licht und Schall fallen auf den ganzen Körper, und müſſen alſo in den Nerven der äußerſten Theile des Körpers einige Bewegung erregen: gleichwohl werden nur diejenigen Nerven, die dieſen Materien proportionirt ſind, ſo davon erſchüttert, daß eine Empfindung erfolgt. Die Schwingungen der Luft, die den Schall verurſachen, ſchlagen nicht weniger an das Auge als an das Ohr an; aber das Auge giebt der Seele nichts davon zu empfinden: und hält man die Zunge gegen das Licht, ſo entſteht davon nicht die mindeſte Empfindung, obgleich ihre Nerven unfehlbar davon gerührt werden müſſen. Jede Art der Nerven verlangt alſo einen beſondern Eindruck, und jede eine Materie, die dieſen Eindruck hervorzubringen geſchickt iſt.

Dieſe für jede Art der Nerven ſchickliche Materien, geben mir einen Grund zur Eintheilung der Sinne. Ich nenne einen Nerven fein oder grob, nach dem es ſeine für ihn ſchickliche Materie iſt; ob ich gleich darum nicht behaupten will, daß der Nerve an ſich ſelbſt von dieſer Beſchaffenheit ſey. Die Geſichtsnerven ſind in dieſem Verſtande die feinſten; weil die ihnen zuſagende Materie des Lichts von allen, die unſre Werkzeuge merklich rühren, die feinſte iſt. Den zweyten Rang haben die Gehörnerven, denn nach der Lichtmaterie iſt die Luft am feinſten; dann folgen Geruch und Geſchmack, und endlich

lich der Sinn des Gefühls, deſſen Nerven, in dieſem Verſtande genommen, die gröbſten ſind.

Die in den Nerven erregte Bewegung muß der Gewalt des Stoßes, den die Materie verurſacht, proportionirt ſeyn, und die Stärke der Empfindung wieder, nach dem erſten Grundſatze, der Stärke der Bewegung in den Nerven. Ich werde die Stärke der Empfindung im folgenden **Empfindlichkeit** oder **Lebhaftigkeit** nennen.

Wären wir im Stande, die verſchiedne Stärke der Bewegung in den verſchiednen Sinnen gegen einander abzumeſſen, ſo könnten wir auch genau die Proportion der Empfindlichkeit für jede Art von ſinnlicher Empfindung beſtimmen. Dieſe Proportion ſetzt zweyerley voraus; die Quantität der Materie, die den Sinn rührt, und ihre Geſchwindigkeit. Dieß iſt es, was ſich überhaupt von der Bewegung ſagen läßt, die in den Nernen vorgeht, und die Sache iſt wichtig genug, um ſie etwas genauer zu unterſuchen.

Die Wirkung der Materien auf unſre Werkzeuge ſcheint uns in einem fortzugehen; wir ſtellen ſie uns als eine Art von ununterbrochenem Druck vor. Ein Schall, z. B. ſcheint, ſo lange er dauert, die Nerven ohne alle Unterbrechung zu berühren. Aber aus zuverläßigen Unterſuchungen hat ſich ergeben, daß das, was uns ein Druck oder eine ununterbrochene Wirkung ſcheint, wirklich nur eine unterbrochene Folge von Stößen oder Schlägen iſt, die ſo geſchwinde hinter einander geſchehen, daß wir die Zwiſchenzeit nicht gewahr werden können. Denn wie das Auge die allzukleinen Entfernungen nicht unterſcheiden kann, ſondern zwey ſehr nah aneinander liegende Theilchen Materie, die ſich gleichwohl nicht berühren, als wirklich einander berührend vorſtellt; eben ſo kann auch das Ohr die kleinen Zwiſchenzeiten, ſobald ihre Dauer zu kurz iſt, nicht mehr bemerken. Und ob alſo gleich der Schall nur aus einer ſehr großen Anzahl von wiederhol-

ten

ten Schlägen oder Stößen beſteht, ſo ſcheint er uns doch eine ununterbrochen fortgehende Bewegung zu ſeyn.

Eben die Bewandniß hat es auch mit dem Lichte. Die Bewegung, welche die Augennerven empfangen, iſt nichts anders, als eine unendliche Anzahl von Stößen, die mit großer Schnelligkeit auf einander folgen.

In Abſicht der beyden Hauptſinne, des Geſichts und Gehörs, geſteht dieſes jedermann ein. In Abſicht der übrigen Sinne iſt es ſehr ſchwer, die Art und Weiſe, wie ſie von den ihnen zuſagenden Materien gerührt werden, recht zu beſtimmen. Nach aller Wahrſcheinlichkeit aber geſchieht es auf eben die Art, wie bey den beyden Hauptſinnen. Wie ſollte man auch die Wirkung riechender Materien oder der ſchmackhaften Säfte anders, als durch eine Folge mehrerer Berührungen erklären können? Ein einziges Theilchen, das nur einmal berührt, kann auch nur eine augenblickliche Empfindung erwecken; ſoll die Empfindung eine merkliche Dauer haben, ſo müſſen nothwendig wiederholte Eindrücke geſchehen. Man kann nicht ſagen, daß die Nerven eine zitternde Bewegung empfangen, die ſie eine merkliche Zeit behalten; denn die Nerven ſind weder geſpannte Seiten, noch ſteife Körper. Wären ſie das, ſo würde die Empfindung auch auf einen einzigen augenblicklichen Eindruck fortdauren, welches aber der Erfahrung zuwider iſt. So bald man das Auge ſchließt, oder das Ohr verſtopft, hören die Empfindungen auf; dahingegen ſie anhalten würden, wenn die Nerven irgend eine merkliche zitternde Bewegung hätten. *)



*) Dieſe Hypotheſe ſcheint durch eine ziemlich ſonderbare Erfahrung beſtätigt zu werden. Wenn man ein Stück Bley und ein Stück Silber ſo zuſammenlegt, daß die beyderley Ränder einerley Fläche machen, und man ſie dann auf die Zunge bringt, ſo hat man einen Geſchmack, der dem Geſchmacke des Eiſenvitriols ziemlich nahe kömmt, da doch

Auf dieſe Anmerkungen gründet ſich mein zweyter allgemeiner Grundſatz, nämlich: daß jede ganze ſinnliche Empfindung aus einer großen Menge augenblicklicher Empfindungen zuſammengeſetzt iſt, die ſo ſchnell aufeinander folgen, daß darüber die Augenblicke der Zeit, die zwiſchen zwey Schlägen verſtreichen, nicht bemerkt werden.

Geht man nun von dieſen beyden Grundſätzen aus, ſo ſcheint mir die Erklärung der Verſchiedenheit in den ſinnlichen Empfindungen und die Beſtimmung der Eigenſchaften, wodurch ſie angenehm oder unangenehm, ſanft oder ſchmerzhaft werden, keine Schwierigkeit mehr zu haben. Ich fange damit an, daß ich die Empfindungen in einfache und zuſammengeſetzte eintheile. Einfach nenne ich diejenigen, die durch wiederholte Eindrücke von gleicher Stärke, als z. B. durch einen eintönigen Schall oder eine einfache Farbe verurſacht werden. Zuſammengeſetzt aber diejenigen, die verſchiedne zugleich geſchehende Eindrücke hervorbringen, als wenn man z. B. einen vielfachen Schall zu gleicher Zeit hört.

Bey den einfachen Empfindungen iſt zweyerley zu unterſcheiden; nämlich zuerſt die augenblicklichen Eindrücke an ſich ſelbſt, und zweytens die Beſchaffenheit ihrer Folge.

Da die augenblicklichen Eindrücke nur einfache Stöße ſind, ſo läßt ſich darinn nichts als der Grad der Bewegung unterſcheiden, wodurch ſie mehr oder weniger ſtark werden.

doch jedes dieſer Stücke beſonders nicht das Geringſte von dieſem Geſchmacke hat. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß bey dieſer Vereinigung beyder Metalle das eine oder das andre aufgelöſt würde, und die aufgelöſten Theilchen in die Zunge drängen. Man muß alſo ſchlieſſen, daß ihre Vereinigung in dem einen oder dem andern, oder in allen beyden eine zitternde Bewegung ihrer Theilchen wirkt, und dieſe Bewegung, die ſich nothwendig den Nerven der Zunge mittheilen muß, den erwähnten Geſchmack hervorbringt.

werden. Ich will die Empfindung, welche die Seele von einem augenblicklichen Eindrucke hat, ein **Moment der Empfindung** nennen. Dieſe Momente können durch nichts als durch ihre Stärke verſchieden ſeyn, und ſind alſo nur einfache, mehr oder weniger merkliche, Empfindungen.

Wir finden alſo auch nichts in ſolchen Momenten der Empfindung, das ſie angenehm oder unangenehm machen könnte, auſſer ihrer Lebhaftigkeit. Nun iſt es klar, daß es von den Umſtänden abhängt und nicht allgemein kann entſchieden werden, ob ſie bey dieſem oder jenem Grade derſelben angenehm oder unangenehm ſind? Wenn z. B. jemand ſich eine Zeitlang in einem Zuſtande ſchwacher Empfindungen befunden hat, ſo kann ihm ein ſtarker Eindruck nicht anders als unangenehm ſeyn; wie wenn man auf einmal durch ein großes Geräuſch erweckt wird. Dieſe ſtarke Empfindung, die plötzlich auf ſehr ſchwache folgt, iſt unangenehm; ſie würde es aber nicht geweſen ſeyn, wenn man gewacht hätte.

Die Momente können ſo ſtark ſeyn, daß ſie die Nerven, ſtatt ſie zu berühren, erſchüttern, und dann theilt ſich die Bewegung auch andern Nerven mit, und verbreitet ſich durch einen großen Theil des Körpers oder durch das ganze Nervenſyſtem. In dieſem Zuſtande fühlt die Seele eine unendliche Anzahl von Schlägen auf einmal, und ſieht ſich gleichſam von unzähligen Orten zugleich heftig angegriffen; woraus eine Verwirrung entſteht, die, wenn ſie ſehr ſtark wird, auch ſehr unangenehm iſt. Aus dieſem Grunde, dünkt mich, läßt ſichs erklären, warum alle zu ſtarken Empfindungen, ſelbſt die ſonſt angenehmen, verdrüßlich werden; denn man weiß, die heftigen Empfindungen haben alle etwas Unangenehmes.

Dieß führt mich auf eine andre Anmerkung, die mir ſehr richtig ſcheint, weil ſie diejenige Verſchiedenheit des Geſchmacks erklärt, die ihren Grund im Temperamente

hat. Man weiß, daß ein Menſch von ſtarkem Temperamente und großer Lebhaftigkeit gemeiniglich gegen die Vergnügungen der Sinne empfindlicher, als gegen die übrigen iſt. Nimmt man nun an, daß der Unterſchied der Temperamente in der größern oder geringern Empfindlichkeit der Nerven liegt, ſo läßt ſich die Verſchiedenheit des Geſchmacks ſehr natürlich aus den feſtgeſetzten Grundſätzen erklären. Ein Menſch von ſtarkem Temperamente empfindet alles weit lebhafter, als ein anderer; die Stärke der ſinnlichen Empfindungen iſt ihm durch die Gewohnheit natürlich geworden. Dieſe Lebhaftigkeit muß auf die Seele natürlicher Weiſe Einfluß haben, die alſo immer den lebhafteſten Vergnügungen, das heißt, den ſinnlichen, vorzüglich ergeben ſeyn, und ſelbſt in den übrigen nicht ſinnlichen Vergnügungen mehr Lebhaftigkeit ſuchen wird, als ein Menſch von kühlerem Temperamente.

Dieſe einzige Betrachtung über die augenblicklichen Eindrücke giebt uns wieder Grundſätze an, die Sinne in Abſicht der Lebhaftigkeit der Empfindungen, die ſie erregen, unter einander zu vergleichen. Die Erfahrung lehrt uns, daß die Lebhaftigkeit derſelben in der Proportion zunimmt, als die Nerven gröber ſind. Das Geſicht bringt die ſchwächſten und das Gefühl die ſtärkſten Empfindungen hervor; auch die übrigen Sinne erregen Empfindungen, die mit der groben Beſchaffenheit ihrer Nerven oder der ihnen zuſagenden Materien in Proportion ſtehen. Was iſt doch das Vergnügen, das uns die Farben des Regenbogens machen, gegen dasjenige gerechnet, das uns die Harmonie erweckt? Und wie ſchwach iſt doch das Vergnügen über das ſchönſte Concert, in Vergleichung mit demjenigen, das ein weit gröberer Sinn verurſacht? Die Vergnügungen der feinern Sinne gleichen hierinn einem ſanften Zephyr, und die Vergnügungen des Gefühls einem ungeſtümen Winde, dem ſich nur mühſam widerſtehen läßt. Eben ſo

iſt

iſt es auch mit der Lebhaftigkeit der unangenehmen Empfindungen. Weder das Auge noch das Ohr, noch die Geruchsnerven können jemals von einem Gegenſtande ſo verwundet werden, daß dadurch in der Seele eigentlicher Schmerz entſtünde; ſie können ſehr unangenehme Empfindungen oder einen ſtarken Abſcheu erwecken, aber Schmerzen kann allein der Sinn des Gefühls verurſachen. Die Urſache davon iſt handgreiflich. Die feinſten Sinne ſind die, deren Berührung durch ſolche feine Materien geſchieht, die ſchwache Eindrücke auf die Nerven machen können; und dieſe Eindrücke können mithin nur ſehr ſanfte Empfindungen hervorbringen. Wenn alſo die Geſichtsnerven völlig auf ähnliche Weiſe gerührt würden, als wie ein anderer Gegenſtand auf einen andern Sinn wirkt; ſo würde das Vergnügen oder Mißvergnügen, das man von dieſen beyden Eindrücken empfände, der Stärke der in den Nerven hervorgebrachten Bewegung proportionirt ſeyn. Wären wir nur im Stande die Maſſen der Materien jedes Sinns, und die Geſchwindigkeit ihres Stoßes anzugeben, ſo könnten wir auch die Proportionen von der Lebhaftigkeit der Empfindung, welche die Sinne erwecken, geometriſch beſtimmen. Man ſetze z. B. die ſpecifiſchen Maſſen des Lichts und des Schalls verhielten ſich wie m zu M, und ihre Geſchwindigkeit, wie V zu v; ſo würde ſich die Lebhaftigkeit des Geſichts zur Lebhaftigkeit des Gehörs, wie $V^2m : v^2M$ verhalten. *)

Wenn

*) Es wäre hier der Ort, wenn es nur die Zeit wäre, die Meynung einiger Philoſophen von der Geſchwindigkeit des Lichts zu widerlegen. Sie geben die Geſchwindigkeit der Fortpflanzung des Lichts als die abſolute Geſchwindigkeit jedes Theilchens an, und machen dadurch dieſe Geſchwindigkeit beynahe unendlich; ſo daß der Ausdruck $V^2m$ viel größer ſeyn würde, als der andre $v^2M$. Daraus könnten ſie dann gegen meine Theorie einen Einwurf machen. Aber mit ein wenig Aufmerkſamkeit, deucht mich, muß man einſehen,

Wenn man dieſes wohl gefaßt hat, ſo wird man auch einſehen, daß ohneracht er der vollkommnen Analogie zwiſchen Tönen und Farben, die Idee von einer Muſik fürs Auge ſehr unbedeutend iſt; weil doch immer die Wirkung einer ſolchen Muſik ohne alle Vergleichung ſchwächer ſeyn würde, als die Wirkung der wahren Muſik. Könnte man aber dieſe Idee auf die andern Sinne, den Geruch und den Geſchmack anwenden, und für dieſe eine Muſik erfinden; ſo bin ich überzeugt, daß die Wirkung derſelben auſſerordentlich ſeyn würde. Nichts würde dann leichter ſeyn, als die Menſchen alle Augenblick in die lebhafteſten Empfindungen zu verſetzen; aber freylich ſchickte ſich eine Aufgabe von dieſer Art eher für einen Sybariten, als für einen Philoſophen. Vielleicht genießen wir jetzt, ohne dieſe weithergeholten Erfindungen, gerade ſo viel Vergnügungen von den Sinnen, als nöthig iſt, uns in Thätigkeit zu ſetzen, und vielleicht würden wir die Vergnügungen einer höhern Art völlig aus den Augen verlieren, wenn wir jener Zahl oder Lebhaftigkeit noch vermehrten.

Ich gerathe hier noch auf eine andre Bemerkung über die Verſchiedenheit der Sinne, die mir ziemlich merkwürdig ſcheint. Diejenigen, welche die ſchwächſten Eindrücke auf die Seele machen, ſind eben die, die ſich dem Geiſtigen am meiſten nähern. Die bloß intellektuellen Ideen rühren weit weniger als die ſinnlichen Empfindungen; aber dafür ſind ſie auch deutlicher, und eben deßwegen iſt es auch leichter, ſich ihrer mit Hülfe des Gedächtniſſes wieder zu erinnern. Das Gedächtniß kann ſie uns

ſehen, daß ſich von der Geſchwindigkeit der Mittheilung der Bewegung kein Schluß auf die abſolute Geſchwindigkeit der Theilchen machen laſſe. Ich will zugeben, daß die Lichttheilchen das Auge mit mehr Geſchwindigkeit treffen, als die Lufttheilchen das Ohr; aber nicht, daß es in eben dem Verhältniſſe geſchehe, als zwiſchen der Fortpflanzung des Lichts und der Fortpflanzung des Schalles ſtatt findet.

uns tauſendmal und immer wieder mit ihrer urſprüngli⸗chen Klarheit darſtellen. Empfindungen von Farben rühren lebhafter als intellektuelle Ideen; aber die Einbildungskraft erneuert ſie nicht ſo leicht, als die Ideen: und die erneuerten oder zweyten Empfindungen derſelben, wenn ich ſie ſo nennen darf, rühren viel weniger, als die erſten und wirklichen Empfindungen. Das Bild vom Regenbogen, das man ſich in der Einbildung vormalt, macht in Vergleichung des wirklichen Regenbogens nur einen ſchwachen Eindruck. Und je tiefer man nun zu den niedrigen Sinnen herabſteigt, deſto ſchwerer findet mans auch, ſich durch die Einbildungskraft die vergangnen Empfindungen dieſer gröbern Sinne wieder vorzuſtellen. Eines Tons erinnert man ſich leichter, als eines Geruchs, und des Geſchmacks einer gewiſſen Frucht leichter, als einer Empfindung des Gefühls. In der Sommerhitze iſt es ſehr ſchwer, ſich das Frieren im Winter nur mit einiger Lebhaftigkeit zu gedenken, und der Unterſchied zwiſchen dem Gedanken vom Frieren und dem wirklichen Frieren iſt beynahe unendlich groß. Man erkennt hieraus, wie ſich die Sinne nach und nach gleichſam erheben, um ſich dem Geiſtigen, ſo viel als möglich, zu nähern. Es iſt auch eine ſehr weiſe Anordnung der Natur, daß ſich die ſinnlichen Vergnügungen durch die Einbildungskraft weniger, als die intellektuellen durchs Gedächtniß erneuern laſſen, und die ſchwächern leichter als die lebhaftern zur Erinnerung kommen. Denn was könnte uns bewegen, uns zum Genuſſe intellektueller Vergnügungen geſchickt zu machen, wenn es ſo leicht wäre, uns die ſinnlichen Vergnügungen in ſo reichem Maaße und um einen ſo geringen Preiß zu verſchaffen? Würde ſich wohl der Menſch, ohne dieſe Dürftigkeit an ſinnlichen Vergnügungen jemals merklich über die unvernünftigen Thiere erhoben haben? — Aber es iſt Zeit, daß ich zu meinem eigentlichen Gegenſtande wieder umkehre.

Alle bisher gemachte Anmerkungen ſind aus der Betrachtung der Momente der Empfindungen und der feinern oder gröbern Beſchaffenheit der Sinne gezogen. Dieſe Momente haben mir indeſſen nichts zur Erklärung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit dieſer Empfindungen geholfen; weil dieſe Eigenſchaften nicht von der Stärke der Empfindung abhängen. Ich ſoll aber noch diejenige Verſchiedenheit der Empfindungen unterſuchen, die von der Folge der Momente herrührt; und vielleicht finde ich in dieſer die Urſache des Angenehmen oder Unangenehmen. Dieſe Folge kann entweder einförmig oder mannichfaltig ſeyn. Einförmig nenne ich diejenige Empfindung, wo die Eindrücke, welche die Nerven empfangen, beydes in gleichen Intervallen und mit gleicher Stärke auf einander folgen, (wie z. B. bey den gleichzeitigen Schwingungen einer Saite). Mannichfaltig nenne ich diejenigen, wo die Eindrücke in ungleichen Zwiſchenzeiten auf einander folgen, oder wo zwar die Folge in Abſicht der Zwiſchenzeiten gleichförmig, aber in Abſicht der Stärke der Momente mannichfaltig iſt.

Die einfachen und einförmigen Empfindungen können nur in der Geſchwindigkeit der Folge verſchieden ſeyn, die dann eine Verſchiedenheit in den Empfindungen ſelbſt verurſacht. Wir wiſſen z. B. daß ein Ton höher und niedriger iſt, nach dem die Schwingungen des tönenden Körpers mit mehr oder weniger Geſchwindigkeit auf einander folgen. Ein Ton iſt um eine ganze Oktave höher, als der andre, wenn in gleicher Zeit die Zahl der Schwingungen der einen Saite doppelt ſo groß iſt, als die Zahl der Schwingungen der andern Saite; und aller Wahrſcheinlichkeit nach hat Herr Euler Recht, auch die größere oder mindere Lebhaftigkeit der Farben aus der ſchnellern oder langſamern Folge der Schwingungen des Lichts herzuleiten.

Dieſe einförmigen Empfindungen müſſen der Seele nothwendig angenehm ſeyn, eben deßwegen, weil ſie regelmäßig ſind. Zwar empfindet die Seele dieſe regelmäßige

mäßige Folge nur verworren, aber doch empfindet ſie ſie nothwendiger Weiſe nach unſerm erſten Grundſatze; und zwey verſchiedne Folgen können unmöglich einerley Empfindung hervorbringen. Da eine einförmige Folge Schönheit hat, wie es aus den im vorigen Abſchnitt erwieſenen Grundſätzen klar iſt, ſo muß die Seele dieſe Schönheit, wiewohl verworren empfinden, und mithin kann daraus keine andre, als eine angenehme Empfindung entſtehen. Dieſe Annehmlichkeit kann nun zwar nicht groß ſeyn, weil die Mannichfaltigkeit fehlt, die die Seele der Schönheit ausmacht. Mir deucht, die Annehmlichkeit einer einfachen und einförmigen Empfindung muß derjenigen gleich ſeyn, die die Seele bey Vorſtellung einer geraden Linie verſpürt, nur daß jene, nach dem was oben bemerkt worden, lebhafter ſeyn muß. Die Töne der Saiten und die einfachen Farben erregen dieſe Empfindungen, und man wird ſie immer angenehm finden, obgleich freylich ihre Annehmlichkeit in Vergleichung mit der, die ein ganzes verbundenes Syſtem von Tönen und Farben erweckt, immer nur ſchwach iſt. Aus gleicher Urſache muß die Lebhaftigkeit desjenigen Vergnügens, das eine einfache und einförmige Empfindung des Gefühls erweckt, diejenige, die aus einem Schalle entſteht, (wenn ſonſt alle Umſtände gleich ſind) in eben dem Verhältniſſe übertreffen, in welchem der Sinn des Gefühls gröber, als der Sinn des Gehörs iſt.

Außer der Einförmigkeit können wir in dieſen Empfindungen noch die Geſchwindigkeit der Folge unterſcheiden, die auch zur Vermehrung oder Verminderung ihrer Annehmlichkeit etwas beyzutragen ſcheint. Die Seele, deucht mir, muß eine ſchnellere Folge einer weniger ſchnellen vorziehen; denn ihre natürliche Thätigkeit findet mehr ihre Rechnung dabey, weil ſie in ein lebhafteres Spiel geſetzt wird, woraus, wie ich im erſten Abſchnitte bewieſen habe, alle Annehmlichkeit entſteht. Ich denke alſo, wir müſſen einen hohen Ton einem tiefen,

eine helle Farbe einer ſanftern vorziehen. Gleichwohl muß dieſe Geſchwindigkeit ihre Grenzen haben, über welche hinaus ſie nicht mehr angenehm ſeyn würde. So wie ein Redner, der zu langſam ſpricht, uns Langeweile macht, und ein anderer, der zu geſchwind ſpricht, uns ermüdet, und alſo beyde uns in gleichem Grade verdrüßlich werden; eben ſo, deucht mir, kann eine Folge augenblicklicher Empfindungen zu langſam und zu ſchnell ſeyn, als daß ſie uns angenehm ſeyn ſollte. Zu Folge dieſer Anmerkung, würde es z. B. in der Muſik einen gewiſſen Umfang von Tönen geben, der unſerm Temperamente angemeſſen wäre, ſo daß höhere oder tiefere Töne uns allezeit unangenehm ſeyn würden.

Ich gehe zu den mannichfaltigen oder abgeänderten Empfindungen über. Es iſt klar, daß ſie nach Beſchaffenheit der Mannichfaltigkeit angenehm oder unangenehm ſeyn können. Der zweyte oben feſtgeſetzte Grundſatz giebt uns ein Recht zu ſchließen, daß die Seele nicht nur die Verſchiedenheit einer einförmigen und mannichfaltigen Empfindung, ſondern überdieß auch alle Verſchiedenheiten zwiſchen mehrern verſchiedentlich abgeänderten Empfindungen nothwendig inne werden müſſe; und gleichgültig kann ſie gegen dieſelben nicht ſeyn. Eine wohlgeordnete Folge, die viel Schönheit hat, kann niemals eben die Wirkung auf die Seele haben, als eine unregelmäßige Folge.

Ich habe geſagt, daß die Annehmlichkeit einer einfachen und einförmigen Folge derjenigen ähnlich ſeyn müſſe, die der Geiſt über die Schönheit einer geraden Linie empfindet. Aus eben dem Grunde läßt ſich ſagen, daß eine einfache regelmäßig abgeänderte Empfindung ein demjenigen ähnliches Vergnügen erwecken müſſe, das die Betrachtung einer krummen Linie gewährt, deren Entſtehungsart man kennt. Dieſe Folgen ſind den Gleichungen ähnlich, die die Natur der krummen Linien oder die Progreſſionen der Zahlen ausdrücken; Gleichungen, die

bis

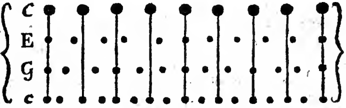
bis ins Unendliche abändern, und unendlich vielerley Grade der Schönheit haben, welche immer im zuſammengeſetzten Verhältniſſe der Einheit und der Mannichfaltigkeit iſt. Die Empfindungen ſind alſo von den Ideen, welche uns die Gleichungen vorſtellen, durch nichts als durch die größere Lebhaftigkeit und durch den Umſtand unterſchieden, daß man die Schönheit der Empfindungen nur verworren erkennt, da man hingegen die Schönheit algebraiſcher Gleichungen deutlich einſieht. Daraus folgt, daß eine ſchöne Folge die angenehme, und eine unregelmäßige die unangenehme Empfindung erwecken muß; mit einem Worte, daß die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindungen ſich in allem nach eben den Regeln richten muß, als die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der bloß intellektuellen Vorſtellungen.

So müſſen auch eben die Regeln, die ich für die einfachen Empfindungen feſtgeſetzt habe, für die zuſammengeſetzten gelten. Eine zuſammengeſetzte Empfindung beſteht aus mehrern und verſchiedenen einfachen Empfindungen. Die Nerven eines Sinnes können zu einerley Zeit von mehreren verſchiednen Folgen von Schlägen getroffen werden. Man kann die Töne vieler verſchiedner Saiten auf einmal hören; die Salze, die den Geſchmack geben, können aus verſchiedenen Arten zuſammengeſetzt ſeyn, deren jede anders wirkt: und eben ſo auch bey den übrigen Sinnen. Aus den im vorigen und im gegenwärtigen Abſchnitte ausgemachten Grundſätzen folgt, daß die zuſammengeſetzten Empfindungen angenehm ſind, wenn die verſchiedenen Folgen augenblicklicher Eindrücke, woraus die ganze Empfindung beſteht, ein regelmäßiges Ganze ausmachen; und daß ſie unangenehm ſind, wenn ſie das Gegentheil thun.

Wir hätten alſo die Vergnügungen der Sinne auf eben die Grundſätze zurückgebracht, aus welchen ſich die Vergnügungen der Einbildungskraft und des Verſtandes herleiten laſſen. Unmöglich kann man aber dieſe

Theorie durch Erfahrungen der Sinne ſelbſt beſtätigen, weil uns dieſe Erfahrungen nichts von der Art und Weiſe ſagen, wie die Sinne durch die Gegenſtände gerührt werden, ſondern dieſes nur errathen werden muß. Gleichwohl findet ſich ein beſonderer Fall, nämlich die angenehme Empfindung, die die muſikaliſche Harmonie in der Seele erweckt, und die ich hier, zur Beſtätigung meiner Theorie, will zu entwickeln ſuchen.

Man weiß, daß die vier Töne in der Muſik, die den Akkord oder die vollkommene Harmonie ausmachen, der Seele eine ſehr angenehme Empfindung erwecken, und daß faſt alle Regeln der Muſik aus dieſem Akkorde hergeleitet werden. Dieſe vollkommene Harmonie beſteht in der gleichzeitigen Schwingung von vier Saiten, die man den Einklang, die große Terz, die Quinte und die Oktave nennt. Da die Töne nichts als wiederholte Schläge ſind, die in gleichen Zwiſchenzeiten auf einander folgen; ſo kann man den Ton einer Saite, wie es **Euler** in ſeinem vortrefflichen Werke über die Theorie der Muſik gethan hat, durch Punkte bezeichnen, die in geraden Linien und in gleichen Entfernungen neben einander ſtehen. Und weil man durch genaue Berechnungen das Verhältniß der Geſchwindigkeiten in der Folge der Schläge mehrerer gegebenen Saiten beſtimmen kann; ſo kann man auf einmal die ganze Harmonie, das heißt, die Einheit und die Folge der Schläge vorſtellen, und mithin die Schönheit der Harmonie dem Geiſte verſtändlich machen. Ich habe dieſes in folgender Figur bewerkſtelligt.



Setzt man die Namen der Saiten an ſtatt der Punkte, ſo iſt die Folge der Schläge des Akkordes dieſe:

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| C | | | | | | C |
| E | | | C | | | E |
| G | | C | G | C | | G |

c c G E c G c E c E c G c E G c c u. ſ. w.

Die in der erſten Reyhe in gleicher Entfernung von einander abſtehenden Punkte bedeuten die Schläge des Einklangs; die in der zwoten Reyhe die Schläge der großen Terz; die in der dritten und vierten die Schläge der Quinte und Oktave, und alle ſind nach den wirklichen Verhältniſſen ihrer Folgen geſtellt.

Man ſieht bey dem erſten Anblicke, daß dieſe Schläge eine ſehr regelmäßige aber zugleich auch ziemlich mannichfaltige Progreſſion machen, die mithin intellektuelle Schönheit hat. Anfangs hört man vier Schläge zugleich, die aber von verſchiedener Stärke ſind, und die ich durch $1^1$, $1^2$, $1^3$, $1^4$ bezeichnen will. Nach dieſem erſten zuſammengeſetzten Schlage folgen nacheinander drey einzelne Schläge, dann zwey zugleich, dann wieder drey einzelne, aber in einer andern Ordnung als die erſtern, dann drey zugleich, dann drey einzelne in einer wieder verſchiedenen Ordnung, dann die zween Schläge zuſammen, und dann wieder drey einzelne; worauf eben die Ordnung von vornen anfängt. Das Zuſammentreffen von zwey, drey oder vier Schlägen bleibt immer ohne Veränderung einerley; hingegen die einzelne Schläge verändern ihre Ordnung viermal in folgenden Verbindungen:

| | | | |
|---|---|---|---|
| die Oktave, | die Quinte, | die große Terz | $1^4.1^3.1^2.$ |
| die 5te | die 8ve, | die große Terz | $1^3.1^4.1^2.$ |
| die Terz, | die 8ve, | die 5te | $1^2.1^4.1^3.$ |
| die Terz, | die 5te, | die 8ve | $1^2.1^3.1^4.$ |

Und die ganze Progreſſion, wenn man eben die Zeichen behält und die gleichzeitigen Schläge über einander ſetzt, wird ſo vorgeſtellt:

| | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| $l^1$ | | | | | | | | | | | | | | | | $l^1$ |
| $l^2$ | | | | | | | | $l^2$ | | | | | | | | $l^2$ |
| $l^3$ | | | | $l^1$ | | | | $l^3$ | | | | $l^1$ | | | | $l^3$ |
| $l^4$ | $l^4$ | $l^3$ | $l^2$ | $l^4$ | $l^3$ | $l^4$ | $l^2$ | $l^4$ | $l^2$ | $l^4$ | $l^3$ | $l^4$ | $l^2$ | $l^3$ | $l^4$ | $l^4$ |

Man ſieht hieraus, daß das, was der Seele in der undeutlichen Vorſtellung durch die Sinne gefällt, ihr auch dann noch gefällt, wenn man es dem Geiſte deutlich darſtellen kann; denn ſo einfach auch dieſe Folge iſt, ſo iſt ſie doch ſchön, und erweckt dem Geiſte eine angenehme Empfindung. Dieß dient zum Beyſpiele, die bisher ausgeführte Theorie zu beſtätigen.

Ich könnte hier ſtehen bleiben, da ich vielleicht genug geſagt habe, um die Analogie zwiſchen den Vergnügungen der Sinne und des Geiſtes zu beweiſen. Ich denke gleichwohl, man möchte Mühe haben zu begreifen, wie gewiſſe Empfindungen von Vergnügen und Schmerz ſo lebhaft werden können, daß ſie zuweilen den Menſchen ganz auſſer ſich ſelbſt ſetzen. Dieſe Schwierigkeiten zu heben, mögen folgende Anmerkungen dienen.

Es iſt ſchon oben gezeigt worden, warum die Empfindungen ſtärker und lebhafter als die intellektuellen Ideen ſind; aber ich finde, auſſer jener allgemeinen, noch zwey beſondere Urſachen. Die erſte iſt, weil die Empfindungen, ſelbſt die einfachen, allezeit von mehrern Orten zugleich in die Seele bringen. Um mich deutlicher zu erklären, ſo wird immer eine große Anzahl von Nerven zugleich gerührt; und nach Verhältniß der Menge der Nerven, muß auch die Stärke der Empfindung zunehmen. Geſetzt, eine einfache Empfindung, z. B. ein Ton, berührte im Ohr nur einen einzigen Nerven. Ich habe angemerkt, daß die Annehmlichkeit, welche die Seele davon empfindet, derjenigen ähnlich iſt, die ſie bey Betrachtung einer geraden Linie verſpürt. Eine Empfindung aber iſt lebhafter, als eine bloße Idee. Geſetzt nun, die Grade des Vergnügens verhielten ſich in dieſen beyden Fällen wie 1 : m; (die Einheit ſoll die Lebhaftigkeit des

Ver-

Vergnügens ausdrücken, das eine gerade Linie erweckt, und m die Lebhaſtigkeit der Empfindung eines Tons, der nur einen einzigen Nerven getroffen hat) ſo wird uns jedermann zugeſtehen, daß m ſchon viel größer, als 1 iſt. Nun wollen wir, ſtatt Eines Nerven, der dieſe Empfindung in die Seele bringt, eine Menge derſelben n ſetzen, weil es ausgemacht iſt, daß deren immer eine große Menge zugleich gerührt wird. Das Verhältniß der Lebhaſtigkeit zwiſchen Idee und Empfindung wird alſo ſeyn, wie 1 : mn. Es läßt ſich aber leicht einſehen, daß die Größe mn immer eine ſehr große Zahl ſeyn muß. Daraus folgt, daß von zwey gleich ſchönen Gegenſtänden, deren einer bloß intellektuell, der andre ſinnlich iſt, dieſer immer ein weit größeres Vergnügen erwecken wird, als jener. Giebt es nun bloß intellektuelle Gegenſtände, die ſchon der Seele ein ſehr empfindliches Vergnügen erwecken, wie es denn deren gewiß giebt, ſo kann man ſich leicht die Wirkung vorſtellen, die ein gleich ſchöner ſinnlicher Gegenſtand haben muß. Auch kann man den Unterſchied, den die Anzahl der gerührten Nerven in der Größe des Vergnügens hervorbringt, ſogar empfinden. Wenn man in ſchwülen Sommertagen, wo der ganze Körper erhitzt iſt, eine friſche Luft auf die Hand bläſt, ſo iſt ſchon das ein ſehr angenehmes Gefühl; aber wie nichts iſt es gegen die ſüße Wolluſt, die uns die Abkühlung des ganzen Körpers verurſacht!

Die zweyte beſondere Urſache, die die innere Stärke der Empfindungen vermehrt, iſt die Verbindung der Nerven, wovon ich ſchon oben ein Wort geſagt habe. Wenn ein Gegenſtand die Nerven ſo ſtark bewegt, daß er ſie erſchüttert, ſo theilen ſie ihre Bewegung andern, und dieſe wiederum andern mit, ſo daß oft die Bewegung ſich auf das ganze Nervenſyſtem fortpflanzt. Dieß zeigt ſich deutlich bey ſtarken Gerüchen, die den ganzen Körper in Convulſionen ſetzen, bey der Muſik, womit

 man

man diejenigen heilt, die von der Tarantel geſtochen ſind, und in noch vielen andern Exempeln. *)

Man ſiehet wohl, daß in ſolchen Fällen die Empfindung ausnehmend groß ſeyn muß. Die Seele ſieht ſich von unzählig viel Seiten zugleich angegriffen; ſie weiß nicht, wo ſie ihre Aufmerkſamkeit am erſten hinwenden ſoll. Iſt nun die Empfindung an ſich ſelbſt angenehm, und überſchreitet ſie in dieſen Umſtänden einen gewiſſen Grad der Stärke nicht; ſo ſetzt ſie die Seele in ihren allerangenehmſten Zuſtand, den man vielleicht in keiner Sprache ſo gut, als im Deutſchen ausdrückt, wo man ihn holde Wehmuth nennt. Sind aber die Bewegungen der Nerven zu heftig, ſo ſieht man von ſelbſt, daß dieſer Zuſtaud in Ohnmacht und in gänzliche Unempfindlichkeit ausarten muß; die Empfindung mag übrigens an ſich ſelbſt angenehm, oder ſchmerzhaft ſeyn. **) Denn da in dieſem Falle die Seele von einer unendlichen Men-

*) Ich habe mir ſagen laſſen, daß man vermittelſt einer gewiſſen Muſik, wenn man ſie dicht über dem Waſſer ſpielt, gewiſſe Arten Fiſche dergeſtalt feſſeln kann, daß ſie ſich ohne alle Schwierigkeit fangen laſſen. Hat die Sache ihre Richtigkeit, ſo läßt ſie ſich aus obigen Grundſätzen ſehr leicht erklären. Die ſonderbare Wirkung eines Seefiſches, den man den Krampfiſch nennt, und der an dem Arme oder Fuße, womit man ihn berührt, ein gänzliches Erſtarren verurſacht, gehört auch noch zu den Naturerſcheinungen, die ſich aus dem Zuſammenhange der Nerven begreifen laſſen.

**) Es giebt zwey Urſachen der Ohnmacht: eine körperliche und eine intellektuelle. Ausſchweifende Freude und Betrübniß verurſachen ſie eben ſo wohl, als ein heftiger körperlicher Schmerz, oder ein ſtarker Geruch. Beyde Fälle ſcheinen mir darinn eins zu ſeyn, daß ſie die Seele auf einmal durch eine unendliche Menge von Ideen und Empfindungen unterdrücken, unter denen ſie ſich verliert, weil ſie nicht weiß, wo ſie ſtill ſtehen ſoll. Man begreift, (wenigſtens ich begreife es,) wie man in ſolchen Umſtänden auf einige Augenblicke alle Beſinnlichkeit verlieren kann.

Menge Empfindungen zugleich und heftig angegriffen wird, ſo iſt es ihr unmöglich, das Geringſte darinn zu unterſcheiden; ſie geräth alſo in Verwirrung und in einen Zuſtand dunkler Vorſtellungen.

Dieß ſind, wo ich nicht irre, hinlänglich klare und gewiſſe Entſcheidungen für den, der alles obengeſagte wohl erwägen will. Ich ſchließe alſo mit einigen Betrachtungen, die näher, als die vorhergehenden Spekulationen, mit der Ausübung zuſammenhängen. Denn ich glaube mich von den Hauptzwecke dieſer Unterſuchungen eben nicht zu entfernen, wenn ich, ſo zu reden, die Spekulation in die Ausübung hinüberzutragen ſuche. Ich will die ſinnlichen mit den intellektuellen Vergnügungen zuſammenhalten und unterſuchen, worinn die erſtern den leztern vorzuziehen ſind, und worinn ſie ihnen nachſtehen. Man darf ſich nicht fürchten, ſagt ein berühmter Philoſoph *), die Vergnügungen der Sinne mit den intellektuelleſten Vergnügungen zu vergleichen; denn man irrte ſich ſehr, wenn man glaubte, daß eine Art des Vergnügens von edlerer Natur, als die andere wäre. In der That kömmt es hier nicht auf redneriſche Schmähungen gegen die ſinnlichen, noch auf Spöttereyen über die intellektuellen Vergnügungen an, ſondern allein auf richtige Urtheile, die in der Natur der Dinge gegründet ſind. Und dieſe werden wir hoffentlich fällen, wenn wir uns bloß an dasjenige halten, was aus den zugeſtandenen Grundſätzen klar iſt.

Man müßte, deucht mir, ſehr blind ſeyn, wenn man nicht gleich auf den erſten Anblik erkennen wollte, daß beyde Arten dem Menſchen ſehr weislich ſind zugetheilt worden, damit er ihrer mit Klugheit und mit derjenigen Mäßigung genieße, wodurch ſie allein des vernünftigen



*) S. des Herrn v. Maupertuis Verſuch einer philoſophiſchen Moral.

Menſchen würdig werden. Wir würden gleichſehr zu beklagen ſeyn, wenn uns die eine oder die andre Art mangelte, ja wir würden dadurch ſogar für die Welt völlig unnütz werden.

Die ſinnlichen Vergnügungen haben ihre Vorzüge vor den intellektuellen, und dieſe wiederum die ihrigen vor den ſinnlichen. Wir wollen beyde vergleichen, und beyder Werth mit eben der Freymüthigkeit gegen einander abzuwägen ſuchen, als Plutarch die Tugenden und Laſter der alten Helden gegen einander abgewogen hat.

Der erſte Vorzug der ſinnlichen Vergnügungen beſteht darinn, daß ſie eine ſtärkre Empfindung erwecken. Denn wir haben geſehen, daß die ſinnlichen Vergnügungen, ſo zu reden, die Körper, und die intellektuellen nur die Schatten von dieſen Körpern ſind. Da nun das Vergnügen, wie ich es anderswo bemerkt habe, das Intereſſe der menſchlichen Natur iſt, ſo erhellet, daß (wenn nur ſonſt alles gleich iſt,) die größten Vergnügungen auch die begehrungswürdigſten ſeyn müſſen.

Allein eben dieß, was den ſinnlichen Vergnügungen ihren erſten Vorzug giebt, kann auch machen, daß ſie den intellektuellen nachſtehen müſſen; und das auf zweyerley Art. Zuerſt findet ſich die größere Stärke der Empfindung eben ſowohl bey dem Verdruſſe, oder bey den ſchmerzhaften Eindrücken, als bey den Vergnügungen. Das Mißvergnügen alſo von intellektuellen Gegenſtänden iſt ebenermaßen nur der Schatten von den ſinnlichen Schmerzen; und wie der obenangeführte Philoſoph ſehr wohl bemerkt hat, der Schmerz dringt durch tauſend Thüren in die Seele, dahingegen der Durchgänge für das Vergnügen, im Körper nur wenige ſind. Das alſo iſt der erſte Vorzug intellektueller Gegenſtände vor den ſinnlichen; denn wie häßlich ſie immer ſeyn mögen, eigentlichen Schmerz erregen ſie niemals.

Zweytens verlieren die ſinnlichen Vergnügungen von ihrem erſten Vorzuge auch dadurch, daß ſie ſtarke und gefähr-

gefährliche Leidenſchaften erwecken, die zuweilen ſogar in Wuth ausarten: welches bey der Lebhaftigkeit dieſer Vergnügungen nicht anders ſeyn kann. Dieſe Leidenſchaften ſtürzen dann oft die armen Sterblichen in ein unvermeidliches Elend, und berauben ſie aller der Vorzüge, die ſonſt natürlicher Weiſe der Menſch vor den Thieren hat. Beyſpiele davon ſind nur allzubekannt und entehren die menſchliche Natur zu ſehr, als daß ich ſie anführen möchte. Hingegen die ſanftern, und wenn ich ſie ſo nennen darf, die unſchuldigern Vergnügungen des Verſtandes, ertheilen der Seele eher Stille und Ruhe, als daß ſie Leidenſchaften in ihr erwecken ſollten, die ſie zu ſchändlichen Ausſchweifungen erniedrigten. Sie erheben ſie gleichſam über den Staub, an welchen ſie die Sinne feſſeln, und verſetzen den Menſchen gewiſſermaſſen aus der Claſſe der Thiere in die Ordnung höherer Geiſter. Dieß iſt der zweyte Vorzug der intellektuellen Vergnügungen vor den ſinnlichen.

Der ſinnlichen zweyter Vorzug iſt, daß die Seele ſie ohne deutliche Erkenntniß der Urſachen, durch die ſie gewirkt werden, genießen kann. Sie erfordern weder Studium, noch Einſichten, noch Fleiß; aber zum Genuß intellektueller Vergnügungen ſind dieſe Bedingungen, wie wir im zweyten Abſchnitte geſehen haben, durchaus erforderlich. Hierinn alſo ſind die ſinnlichen Vergnügungen viel leichter, und ſo zu ſagen, um einen wohlfeilern Preiß zu haben. Sie ſind dem thieriſchen Theile unſerer Natur verliehen, und vertreten die Stelle des Räſonnements, wo ſich dieſes nicht anbringen läßt. Aber eben dieſer Vorzug macht ſie von einer andern Seite wieder geringer; denn, wie ſchon oben bemerkt worden, wir können ſie eben deswegen, weil es uns an deutlicher Erkenntniß derſelben fehlt, nicht ſo leicht durch die Einbildungskraft wieder erwecken.

Dieß giebt nun den intellektuellen Vergnügungen vor den ſinnlichen ihren dritten Vorzug; denn dieſe kann

man, ſo oft man will, wieder erneuern, ohne daß ihre Wirkung dadurch geſchwächt würde. Eine ſchöne Rede, die uns beym Anhören entzückte, giebt uns das nämliche Vergnügen von neuem, ſo oft ſie unſer Gedächtniß uns wiederholt; hingegen wenn die Einbildungskraft ſich einer köſtlichen Mahlzeit wieder erinnert, ſo iſt das nur der Schatten eines genoßenen Vergnügens, und wird vielleicht gar von Mißvergnügen begleitet. Die intellektuellen Gegenſtände ſind Güter, die wir in unſerm völligen Beſitze haben, die in dem Grunde der Seele Wurzel ſchlagen und ihr niemals können entriſſen werden; dahingegen die ſinnlichen auſſer uns befindlich und uns gewiſſermaßen fremd und von unſicherm Beſitze ſind. Wir können ſie nicht haben, ſo oft wir ſie haben wollen; ſondern wenn wir ſie erlangen ſollen, müſſen erſt viele Umſtände zuſammentreffen; und dann haben wir ſie auch nicht länger, als ſo lange wir ihrer genießen.

Die beyden angegebenen Vorzüge der ſinnlichen Vergnügungen ſind die einzigen, die ich von ihnen wüßte. Aber die intellektuellen haben, auſſer den erwähnten Vorzügen, noch ein andres ſehr wichtiges Vorrecht. Man kann ſie nämlich nicht genießen, ohne zugleich ſeine intellektuelle Fähigkeit vollkommner zu machen. Sie ſind alſo eben ſo viel Mittel, unſre Natur der Vollkommenheit zu nähern, in welcher das höchſte Gut beſteht. Die Vergnügungen der Sinne hingegen zielen bloß auf unſre Erhaltung ab, und werden ſie nur um ein Weniges über die gehörigen Grenzen getrieben, ſo befördern ſie ſogar unſre Zerſtörung. So wie demnach Alexander ſagte, daß er gegen ſeinen Lehrer Ariſtoteles mehr Verbindlichkeit, als gegen ſeinen Vater Philippus hätte, weil er dieſem nur ſein Daſeyn, jenem aber die Glükſeligkeit ſeines Daſeyns verdankte: ſo können auch wir mit noch größerm Rechte ſagen, daß wir dem intellektuellen Vergnügen weit mehr als dem ſinnlichen ſchuldig ſind, weil von jenem die Vollkommenheit unſers Daſeyns herrührt,

rührt, die dem Daſeyn ſelbſt und der Erhaltung deſſelben durch die ſinnlichen Vergnügungen ihren ganzen Werth giebt.

Ich ſchließe alſo aus dem allen, daß die intellektuellen Vergnügungen den ſinnlichen vorſtehen müſſen. Da gleichwohl beyde aus einerley Quelle entſpringen, ſo kann man wohl ſagen, daß ſie beyde gleich edel ſind, und die intellektuellen den Vorzug nur inſoferne behaupten, als ſie uns größre Vortheile gewähren.

So weit habe ich mit meinen Unterſuchungen über die Vergnügungen der Sinne, ihren Urſprung und ihre Natur kommen können. Jetzt iſt mir noch übrig, von den moraliſchen Vergnügungen zu reden.

# Unterſuchung

## über den Urſprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

## Vierter Abſchnitt.

### Von den moraliſchen Vergnügungen.

Dieſer letzte Abſchnitt meiner Unterſuchungen iſt zugleich auch der wichtigſte. Ich unternehme es, den Urſprung desjenigen Vergnügens zu erklären, das ich moraliſch nenne, weil es aus ſogenannten moraliſchen Empfindungen und Handlungen ſeinen Urſprung nimmt, und die Folge und der Lohn guter Handlungen und tugendhafter Geſinnungen iſt. Von allen Vergnügungen verdient dieſe Art am meiſten ergründet zu werden, weil ſie die Tugend hervorbringt und unterhält. Denn niemand würde tugendhaft ſeyn, wenn in der Tugend nicht Vergnügen läge. Alſo den Urſprung des mora-

moraliſchen Vergnügens angeben, heißt eben ſo viel, als den Grund der Tugend ſelbſt beſtimmen.

Ich will alſo hier unterſuchen, auf welche Weiſe dieſes Vergnügen in der Seele erzeugt wird. Daß die Tugend es erwecke, das will ich hier nicht beweiſen, ſondern das nehme ich als ausgemacht an; nur die Urſachen davon bemühe ich mich, in der Natur der Seele auf zu finden. Um aber dieſe Aufgabe löſen zu können, müſſen wir zweyerley betrachten; zuerſt die Natur des Gegenſtandes, der dieſes Vergnügen wirkt, und dann die Beziehung deſſelben auf die Natur der menſchlichen Seele.

Die Gegenſtände, die moraliſche Vergnügungen hervorbringen, haben das alle mit einander gemein, daß ſie auf die Glükſeligkeit irgend eines verſtändigen Weſens abzielen. Jede Tugend, jede gute Handlung, jedes gute Empfindniß hat dieſe Eigenſchaft. Die Freygebigkeit, die Zärtlichkeit, die Freundſchaft, die Großmuth, alle übrigen geſellſchaftlichen Tugenden zielen augenſcheinlich auf die Glükſeligkeit deſſen ab, auf den ſie gerichtet ſind. Die Glükſeligkeit aber iſt, nach dem allgemeinen Begriffe ein ſolcher Zuſtand, der natürlicher Weiſe weit mehr Annehmlichkeit und Vergnügen, als Mißvergnügen, erzeugt. Folglich muß der moraliſche Gegenſtand, da er auf die Glükſeligkeit abzielt, die Eigenſchaft haben, daß er den Menſchen zum Vergnügen geſchickter macht.

Die Natur und der Urſprung des Vergnügens, ſo wie ich ſie im erſten Abſchnitte erklärt habe, ſetzen mich in den Stand, die Natur des moraliſchen Gegenſtandes deutlicher zu erklären. Auch er muß dahin abzielen, die natürliche Thätigkeit der Seele, die die wahre Quelle aller angenehmen Empfindung iſt, vollkommner zu machen und zu erleichtern. Nun giebt es zwey Mittel, die natürliche Wirkſamkeit der Seele vollkommner zu machen und zu erleichtern; alſo auch zwey Mittel zur Beför-

förderung der Glükſeligkeit. Das erſte iſt, der Seele die nöthigen Ideen zu verſchaffen, an denen ſie ihre Wirkſamkeit üben könne; das zweyte, die Hinderniſſe wegzuräumen, die ihre Wirkung einſchränken und aufhalten. Dieſe Begriffe ſind, ich geſtehe es, nicht ſehr blendend, und verſprechen bey dem erſten Anblicke eben nicht viel beſondres. Aber da ich nur für Philoſophen ſchreibe, ſo ſuche ich auch weiter nichts, als gründliche Ideen vorzutragen, die mir den wahren Urſprung der Sache, die ich hier unterſuche, zu enthalten ſcheinen. Doch will ich mich bemühen, ſie den gemeinen Begriffen etwas näher zu bringen.

Ich ſage, das erſte Mittel, die natürliche Wirkſamkeit der Seele vollkommner zu machen, d. h. die Glükſeligkeit zu befördern, beſteht darinn, daß man der Seele zu ihrer Wirkſamkeit die nöthigen Ideen verſchafft. Um dieſes beſſer einzuſehen, wollen wir uns einen Menſchen vorſtellen, der von Kenntniß und Unterricht entblößt und in einen Winkel der Erde eingeſchloſſen iſt, wo er wenig Gelegenheit hat, das, was unter dem menſchlichen Geſchlechte vorgeht, zu ſehen. Ein ſolcher Menſch iſt nun natürlicher Weiſe auf eine ſehr geringe Anzahl von Ideen eingeſchränkt. Alles, was er hat, ſind einige ſinnliche Eindrücke und wenige Begriffe, die zum allgemeinen Menſchenverſtande gehören. Bey einem ſo eingeſchränkten Geiſte kann er nun nicht oft eine angenehme Empfindung haben, das iſt unmöglich. Die Wirkſamkeit der Seele, die allein den Grund alles Vergnügens enthält, kann ſich bey ihm nicht entwickeln; denn womit ſollte ſie ſich beſchäfftigen? Die Gegenſtände, die ſich ſeinem Geiſte darbieten, reizen ihn nicht, weil es ihm an der Menge von Ideen fehlt, vermittelſt deren ein Gegenſtand mit dem andern verbunden und ſo allein für uns anziehend wird. Er ſiehet den Himmel und die Natur an, ohne aus dieſen Gegenſtänden die geringſte intereſſante Idee zu ſchöpfen, und lebt alſo in einer faſt thieriſchen Dumm-

Dummheit und Unempfindlichkeit fort. Was müßte man thun, um dieſen Menſchen glüklicher zu machen? Man müßte ihm die nöthigen Ideen geben, damit ſein Geiſt alle die intereſſanten Gegenſtände, die ihm vor Augen ſind, bearbeiten könnte; man müßte ihn in die Welt führen, damit er hier noch andere Gegenſtände kennen lernte, als ihm ſeine Einſamkeit darbietet. Mit einem Worte, alles was man thun könnte, einen ſolchen Menſchen glüklicher zu machen, wäre dieß, daß man ſeinen Mangel an Ideen erſetzte. Dieß war das erſte Mittel, die natürliche Wirkſamkeit der Seele vollkommner zu machen.

Das zweyte, habe ich geſagt, beſtehet darinn, daß man die Hinderniſſe wegräumt, die die Thätigkeit der Seele, ohne welche ſich doch keine angenehme Empfindung denken läßt, aufhalten und einſchränken. Um auch dieſes faßlicher vorzuſtellen, nehme ich einen Menſchen an, dem es zwar an Geiſte und Kenntniſſen nicht fehlt, bey dem, wenn ich ſo reden darf, die nöthigen Materialien für die Thätigkeit der Seele da ſind, den aber tauſend Urſachen verhindern können, ſich die Schätze ſeines Geiſtes zu Nutze zu machen; als z. B. Schwachheiten ſeines Körpers, oder Dürftigkeit, oder die Unruhe heftiger Leidenſchaften. Da ihn die Empfindungen ſeines Unglücks, oder das Feuer ſeiner Leidenſchaften, alle Augenblicke in ſeiner Wirkſamkeit ſtören, ſo hat ſein Geiſt keine Freyheit, innerlich geſchäfftig zu ſeyn, und durch dieſe Geſchäfftigkeit angenehme Empfindungen zu erwerben. Nun gebe man aber ſeinem Geiſte dieſe Freyheit, indem man die Urſachen dieſer Störungen wegnimmt, und der Menſch iſt glücklich geworden.

Auf dieſe Weiſe alſo befördert man die Glückſeligkeit eines verſtändigen Weſens, wenn man die natürliche Thätigkeit ſeiner Seele vollkommner macht. Um zu unſrer eigentlichen Abſicht wieder umzukehren, ſo erkennen wir nun, worinn die Natur des moraliſchen Gegen-

ſtandes beſteht: nämlich er zielt beſtändig dahin ab, auf eine oder die andere Art die natürliche Thätigkeit der Seele zu vervollkommnen. Man unterſuche nur genau, worauf die Wirkung aller Tugenden, aller ſchönen moraliſchen Empfindniſſe, aller guten Handlungen hinausläuft; und man wird finden, daß es nichts anders iſt, als was ich hier angegeben habe. In der Folge werde ich Gelegenheit haben, dieſes mit einigen Beyſpielen zu beſtätigen.

Nach dieſer vorläufigen Erklärung glaube ich im Stande zu ſeyn, von allem moraliſchen Vergnügen Grund anzugeben. Es fragt ſich alſo, warum jeder Gegenſtand, der auf die Beförderung unſrer eignen oder anderer verſtändiger Weſen Glückſeligkeit abzielt, eine angenehme Empfindung in uns erweckt? Mit den moraliſchen Gegenſtänden, die ſich auf unſre eigene Glückſeligkeit beziehen, will ich den Anfang machen. Dieſe ſtellen uns demnach die Idee einer Sache dar, die die natürliche Thätigkeit unſrer Seele zu erleichtern und vollkommner zu machen abzweckt, und die ſie mithin auch des Vergnügens fähiger macht. Alſo ſind dieſe Gegenſtände gleichſam die Keime vieler zukünftigen Vergnügungen, die daraus entſtehen ſollen. Indem ſich die Seele einen ſolchen Gegenſtand vorſtellt, ſo befaßt ſie zugleich in dieſer Vorſtellung die Menge der Vergnügungen, die er ihr auf die Zukunft verſpricht, ſie erwägt ſie, begehrt ſie als ihrem weſentlichen Geſchmacke gemäß, heftet ſich daran und fährt mit ihrer ganzen Wirkſamkeit darauf zu. Das aber iſt, nach dem, was ich im erſten Abſchnitte bewieſen habe, gerade der Fall, wo die angenehme Empfindung entſtehen muß. Dieſes Vergnügen wird demnach gerade eben ſo, wie das intellektuelle, hervorgebracht, und entſprießt mit allen andern, von denen ich gehandelt habe, aus einerley Quelle. Wer das, was bey ſolchen Gelegenheiten in ihm vorgeht, genau beobachtet und überdenkt, der wird hoffentlich fin-

den, daß dieſe Erklärung die wahre und einzige von dem Urſprunge des moraliſchen Vergnügens bey ſolchen Gegenſtänden iſt, die auf unſre eigene Glückſeligkeit Beziehung haben. Um aber dieſe Erklärung verſtändlicher und ihre Anwendung auf alle moraliſche Vergnügungen leichter zu machen, will ich hier zwey oder drey beſondere Fälle zergliedern.

Mit den Vergnügungen der Freundſchaft, die zu den ſüßeſten moraliſchen Empfindungen gehören, will ich den Anfang machen. Ich überlaſſe alle die prächtigen Beſchreibungen, die mehr für die Einbildungskraft, als für den Verſtand gehören, den Rednern und Dichtern, und halte mich hier bloß an das Wahre und Natürliche. Worinn beſtehen alſo dieſe Vergnügungen der Freundſchaft? Ein Freund verſchafft uns einen ungezwungenen, angenehmen Umgang, in welchem wir unſerm Geſchmacke ohne Rückhalt folgen können. Alle die Gedanken und Anmerkungen, die uns die Klugheit jedem andern zu verheelen befiehlt, entdecken wir ihm; ihm theilen wir die Urſachen unſers Vergnügens und unſers Mißvergnügens mit, er iſt der Vertraute unſrer Geheimniſſe und unſrer Abſichten; ihn ziehen wir bey unſern Geſchäfften zu Rathe; er nimmt an allem, was uns betrifft, den lebhafteſten Antheil. Dieß ſind die Güter der Freundſchaft, die unſern eigenen Vortheil betreffen. Und worauf laufen am Ende alle dieſe Güter hinaus? Der Umgang mit einem Freunde giebt allen unſern geheimſten und angelegentlichſten Gedanken freyen Lauf, und macht dadurch die Wirkſamkeit der Seele und die Entwickelung ihrer Ideen freyer. Jedermann weiß, in welchem Zuſtande des Zwanges man iſt, wenn man einen Gedanken oder Vorſatz hat, der noch nicht reif worden, und von dem man noch nicht zu reden wagt. Die Freundſchaft erlaubt das, und der Freund läßt ſich in unſre Ideen ein; er ſetzt uns oft in den Stand, daß wir ſie weiter entwickeln können. Haben

ben wir ein gewiſſes Unternehmen vor, ſo geht die Seele beſtändig damit um, und wendet alles, was dahin gehört, auf alle Seiten; man möchte es mittheilen, um unpartheyiſche Urtheile darüber zu hören und die dienlichſten Mittel dazu aufs Reine zu bringen: fehlt uns alsdenn ein Freund, ſo iſt die Seele in einem Zuſtande des Zwangs, der ihr die Entwickelung aller nöthigen Ideen nicht zuläßt; die Freundſchaft aber befreyt ſie von dieſem Zwange. Unſer Vergnügen und Kummer ſind der beſtändige Inhalt unſrer Gedanken, und jedermann weiß, wie ſehr verlegen man iſt, ja wie man, ſo zu ſagen, in dem Laufe ſeiner Gedanken gehemmt wird, wenn man ſich gegen niemand darüber auslaſſen kann. Der Freund löſt die Bande auf, die uns gefeſſelt hielten: und das iſt es, worauf alle dieſe Vortheile der Freundſchaft hinauslaufen. Sie verſchaffen der Seele einen freyern und ungehindertern Lauf ihrer Gedanken.

So oft wir nun an einen Freund denken, ſo ſtellen ſich alle dieſe Vortheile, obgleich oft nur ganz undeutlich, unſrer Einbildungskraft dar; ſie mahlen uns den Freund als den Urheber einer großen Menge zukünftiger Vergnügungen ab. Die Idee eines Freundes ſchließt alſo eine große Anzahl anderer Ideen in ſich, die natürlich daraus herfließen: und ſo oft ſich die Seele mit dieſer großen Idee beſchäfftigt, kann ſie ſich auch der Entwickelung der übrigen darinn enthaltenen Ideen überlaſſen. Dieß iſt der Urſprung des Vergnügens, das wir über den Gedanken an einen Freund empfinden. Es würde ſehr leicht, aber zu weitläuftig ſeyn, auf ähnliche Art alle übrigen moraliſchen Vergnügungen auseinander zu ſetzen. Nur noch ein oder zwey Beyſpiele will ich hinzufügen.

Die Glücksgüter, was auch immer die Philoſophen davon ſagen mögen, gehören mit zu den moraliſchen Gütern und ihr Beſitz giebt Vergnügen. Worinn beſtehen aber die Vortheile dieſer Güter? Erſtlich ſichern

 ſie

ſie uns gegen die Armuth und eine gar zu läſtige Abhängigkeit. Armuth und Abhängigkeit verhindern uns tauſendfältig, den Lauf unſrer Gedanken und die Entwickelung der uns angelegentlichen Ideen zu verfolgen; dieſes Hinderniß der Wirkſamkeit unſrer Seele wird durch die Glücksgüter gehoben. Dann ſetzen auch zweytens die Glücksgüter uns in den Stand, eine Menge Entwürfe auszuführen, die wir uns nicht erwehren können immerfort zu machen, und die auf die Befriedigung unſrer beſondern Neigungen und Begierden abzielen. Das kömmt alſo wieder darauf hinaus, daß dieſe Güter der Seele eine freye Thätigkeit verſchaffen, entweder durch Wegräumung der Hinderniſſe, oder durch Herbeyſchaffung der zur Entwickelung ihrer Ideen und Entwürfe erforderlichen Mittel. Demnach verhält es ſich mit den Glücksgütern gerade ſo, wie mit der Freundſchaft, und beyde verurſachen die angenehme Empfindung auf einerley Art.

Die Mäßigung iſt ein anderes moraliſches Gut; und wie erregt denn ſie die angenehme Empfindung? Wiederum auf eben die Weiſe. Sie iſt dem Zorne und den heftigen Begierden entgegengeſetzt; Leidenſchaften, die den Geiſt gewaltſam zur Entwickelung von ſehr ſchweren oder wohl gar unmöglichen Ideen antreiben, und alſo eine unangenehme Empfindung hervorbringen. Denn wenn gleich eine Sache nur durch die Beſchaffenheit der Umſtände unmöglich iſt; ſo iſt ſie demohnerachtet doch immer unmöglich. Die Mäßigung lehrt den Geiſt, dieſen Schwierigkeiten oder dieſer Unmöglichkeit nachzugeben, und läßt ihm die Freyheit, ſich zu andern weniger ſchwierigen Gegenſtänden zu wenden. Sie macht alſo die Seele in ihrer Wirkſamkeit frey und eben dadurch erweckt ſie die angenehme Empfindung.

Dieſe Beyſpiele ſcheinen mir hinreichend, um begreiflich zu machen, daß alle moraliſchen Güter, die unmittelbar unſre eigene Glückſeligkeit angehen, nichts

weiter thun, als daß ſie die natürliche Thätigkeit unſrer Seele vollkommner machen oder erleichtern. Und es iſt alſo klar, daß ſie die angenehme Empfindung durch eben dieſelbe weſentliche Kraft der Seele erwecken, die wir auch als die Quelle aller übrigen Arten des Vergnügens befunden haben.

Ich komme jeƷt zu denjenigen moraliſchen Gegenſtänden, die zwar unmittelbar nur auf die Glückſeligkeit anderer Menſchen abzwecken, aber gleichwohl auch uns ſelbſt die ſanfteſte und angenehmſte Empfindung geben. Die Gegenſtände, von denen wir dieſe Empfindung bekommen, haben eben die Wirkung auf andre, als die, von denen wir vorhin geſprochen, auf uns ſelbſt haben. Und wenn ich beweiſen kann, daß die Glückſeligkeit anderer auf uns eine ähnliche Wirkung thun muß, als unſre eigene Glückſeligkeit; ſo iſt damit zugleich bewieſen, daß der moraliſche Gegenſtand, der ſich auf andrer Glück bezieht, die angenehme Empfindung auf eben die Weiſe wirkt, als derjenige, der unſer eigenes angeht.

Ich bemerke alſo, daß jedes verſtändige Weſen durch ſeine Natur beſtimmt iſt, an allem Guten und Böſen, das andre betrifft, **ohne alle vorhergegangene Ueberlegung**, Theil zu nehmen. Die deutliche Idee eines Guts muß nothwendig eine angenehme Empfindung erwecken, auch wenn uns ſelbſt dieſes Gut nicht gehört; denn die Ideen haben dieſelbige, nur eine ſchwächere Wirkung, als die Dinge ſelbſt. Ich will mich über dieſe Sache, die ein jeder innerlich fühlt, die ſich aber nur ſchwer vortragen läßt, deutlicher zu erklären ſuchen.

Wenn wir auf uns ſelbſt wohl Achtung geben, ſo beobachten wir, daß die Ideen abweſender Dinge eine ähnliche Wirkung auf uns thun, als die Dinge ſelbſt, die ſie vorſtellen, thun würden. Wenn man ſich einen gefährlichen Seeſturm recht lebhaft einbilden kann, ſo empfindet man etwas dem Schrecken ziemlich Aehnliches; und je deutlicher die Einbildung, deſto ſtärker

auch die Empfindung. Eben das wiederfährt uns mit allen moraliſchen Jdeen. Der Schauſpieler darf ſich nur alle Umſtände der Perſon, deren Rolle er ſpielt, recht deutlich vorſtellen, ſo wird er gewiß eben die Leidenſchaft mehr oder weniger fühlen, die die vorgeſtellte Perſon in dieſen Umſtänden empfinden müßte. Man weiß, daß ein griechiſcher Schauſpieler in dem Zorne, worinn ihn eine erdichtete Rolle geſetzt hatte, ſeinen Bedienten ums Leben brachte. Eben ſo ſetzt uns jede Erzählung großer Unglücksfälle immer mehr oder weniger in Schrecken. Daraus erhellet alſo, daß die Jdeen von den Dingen eine ähnliche Wirkung als die Dinge ſelbſt, auf uns haben. Die Urſache davon iſt klar. Die Begebenheiten ſelbſt ſind, in Abſicht auf uns, von den Jdeen, die wir von ihnen haben, nur darinn unterſchieden, daß die Eindrücke dieſer letztern lebhafter ſind. Der Schmerz, z. B. iſt nur eine Jdee; denn der Geiſt iſt es, der ihn empfindet, und der Geiſt kann nur Jdeen empfinden. Nun iſt die Jdee des Schmerzes von der Empfindung ſelbſt nur darinn unterſchieden, daß ſie auffallender und mit unſern übrigen Jdeen ſtärker verbunden iſt; welches uns antreibt, unſre Aufmerkſamkeit auf ſie zu heften.

Weil alſo die Jdee eines Guts oder Uebels eben die Eindrücke auf uns macht, als das Gute oder Uebel ſelbſt, das ſich auf unſre Glückſeligkeit beziehet, ſo iſt deutlich, das auch das Gute anderer Menſchen, vermöge ſeiner Natur die angenehme, und ihr Uebel die unangenehme Empfindung in uns erregen muß. Woraus die Wahrheit meines Grundſatzes erhellet: daß wir einen natürlichen Hang haben, an dem Gutem und Uebel anderer Theil zu nehmen.

Jch hätte dieſes durch Beobachtungen beweiſen können, die ich unmittelbar aus der Erfahrung gezogen hätte. Unmöglich kann die Eigenſchaft der Seele, die ich hier aus den erſten Gründen hergeleitet habe, einem genauen Beobachter entgehen, weil ſie ſich täglich bemerken

ken läßt. Ich ſehe einen Menſchen eine Laſt ſchleppen; die für ſeine Kräfte zu ſchwer ſcheint; er kömmt nur langſam und mit vieler Mühe fort, und bey jedem Schritte, den er weiter thut, ſcheint er unterliegen zu wollen. Ich ſehe ſein Beſtreben und ſeine Ungewißheit, ob er zu dem vorgeſetzten Ziele gelangen werde; ich fange an, ihn aufmerkſam zu betrachten, und nehme an ſeinem Vorhaben Theil; es iſt, als ob ich ſelbſt von dieſer Laſt gedrückt würde; ich mache unwillkührlicher Weiſe ſeine Gebärden und Bewegungen nach; ich halte den Athem an mich, und ſtrebe und ſchwitze mit ihm. Gelingt ihm ſein Vorhaben, ſo befriedigt mich das, als ob mir mein eigenes gelungen wäre; gelingt es ihm nicht, ſo bin ich unruhig darüber, und möchte ihm beyſpringen. Allenthalben läßt ſich dieſe Theilnehmung an fremdem Intereſſe bemerken. Man macht es eben ſo, wenn man ein zu ſchwer beladenes Pferd ſieht. Vornehmlich aber wird dieſe Beobachtung durch die Wirkung gewiſſer Schauſpiele beſtätigt. Wer einem Wettrennen oder ein Paar Ringern zugeſehen hat, der weiß, in welche Hitze die Zuſchauer ſelbſt durch den Antheil gerathen, den ſie an dieſen Schauſpielen ohne irgend eine andre Urſache nehmen, als die in der Einrichtung ihrer Natur liegt. Sobald wir unſre Aufmerkſamkeit auf irgend einen Gegenſtand heften, ſo bringt es ſchon das Weſen unſrer Seele ſo mit ſich, daß wir auch wider Willen in eine Reihe von Ideen hineingezogen werden, die mit dem Hauptgegenſtande in nothwendiger Verbindung ſtehen. Aus eben der Urſache erwärmen wir uns für die Helden der Geſchichte, der Romane und der Schauſpiele, ob ſie uns gleich im geringſten nichts angehen, ja oftmal nur bloß erdichtete Weſen ſind.

Wenn man dieſe Erfahrungen mit allen ihren Umſtänden, und die Gründe, womit ich dieſe Eigenſchaft der Seele a priori erwieſen habe, wohl überlegt, ſo ſieht man klar, daß dieſe Eigenſchaft in der Natur jedes den-

 kenden

kenden oder geiſtigen Weſens nothwendig gegründet iſt, und weder Gewohnheit, noch Vorurtheil, noch Erziehung den geringſten Theil daran haben. Nur die einzige Einſchränkung füge ich meinem Satze bey: daß kein beſonderes und entgegengeſetztes Intereſſe ſtärker auf mich wirken muß. Ich arbeite gleichſam innerlich, um einem Menſchen, der eine große Laſt ſchleppt, zu helfen: geſetzt aber, dieſe Laſt iſt eine Kanone, und er ſchleppt ſie, um ſie zu richten, um nachher auf mich zu ſchießen; ſo thue ich von alle dem, was ich in dem obigen Falle that, das Gegentheil. Dieſes aber iſt kein Einwurf gegen meine Behauptung. Genug, daß mich meine Natur zu dieſer Theilnehmung in allen den Fällen zwingt, wo mein Urtheil frey, und kein ſtärkeres entgegenſtehendes Intereſſe vorhanden iſt. *)

Ich habe alſo bewieſen, daß wir auf das Gute und Böſe, das ſich auf anderer Glück bezieht, nur unſre Aufmerkſamkeit heften und von keinem entgegenſtehenden Intereſſe dürfen eingenommen ſeyn, um eine ähnliche Wirkung davon zu fühlen, als wenn es ſich auf unſer eigenes Glück bezöge. Jetzt wird es nun ſehr leicht ſeyn, den Urſprung alles moraliſchen Vergnügens, das wir über anderer Glück empfinden, anzugeben.

Die angenehme und unangenehme Empfindung über unſern eigenen Zuſtand entſpringt, wie ich weiter oben gezeigt habe, aus der erſten Quelle aller unſrer Neigungen: und weil nun das Gute und Uebel anderer Menſchen wie unſer eigenes auf uns wirken, obſchon gemeiniglich dieſe Wirkung ſchwächer iſt; ſo müſſen die daher ent-

*) Man muß ſich wohl in Acht nehmen, daß man der Natur ſelbſt nicht zur Laſt lege, was eine bloße Folge ihrer Verderbniß iſt. Tacitus begeht dieſen Fehler, wenn er ſagt: *inſita mortalibus natura* recentem aliorum felicitatem aegris oculis introſpicere. Hiſt. L. II. Die unverderbte Natur thut gerade das Gegentheil.

entſtehenden Empfindungen eine gemeinſchaftliche Quelle mit den Empfindungen über unſern eigenen Zuſtand haben. Hieraus folgt weiter, daß jede moraliſche Handlung, jede Begebenheit, jedes Empfindniß, jeder Charakter, der auf die Vermehrung unſrer eigenen oder anderer Glückſeligkeit abzielt, vermöge ſeiner Natur, auf eben die Art oder durch eben die Kräfte der Seele, die angenehme Empfindung erweckt, als das Schöne.

Ich halte mich nicht dabey auf, die falſchen Meynungen von dem Urſprunge des moraliſchen Vergnügens zu widerlegen. Genug, daß ich die wahre mit einer Deutlichkeit bewieſen habe, die deſto ſtärker einleuchten muß, je mehr man über die angeführten Beweiſe nachdenkt. Statt alſo zu widerlegen, will ich hier lieber einen beſondern Fall entwickeln, um die Anwendung meiner Theorie zu zeigen.

Ich leſe im Plutarch, daß der Conſul, T. Flaminius, nachdem er den macedoniſchen König Philippus überwunden, allen vom Philippus in der Knechtſchaft erhaltenen griechiſchen Städten, die ſich eben damals zu den iſthmiſchen Spielen verſammelt hatten, öffentlich habe andeuten laſſen, daß der Rath von Rom ſie für frey erkläre, ſie von allen Einquartierungen, allen Auflagen, Hülfsgeldern und Abgaben losſpräche, und ihnen erlaubte, nach ihren alten Geſetzen und Gewohnheiten zu leben. Als die Griechen dieſe Erklärung hörten, erhoben ſie ein Freudengeſchrey, ſtanden auf und liefen umher, um einander Glück zu wünſchen, ſich zu umarmen, ihrem Befreyer zu danken, ohne daß ſie ſich weiter um die Spiele, zu denen ſie ſich verſammelt hatten, bekümmert hätten.

Dieſer Zug der Geſchichte erregt in mir die allerangenehmſte Empfindung. Wenn ich unterſuche, was bey dieſer Gelegenheit in meiner Seele vorgeht, ſo treffe ich zuerſt auf die Idee der Tyranney und des Jochs,

darunter der König Philipp die Griechen gehalten hatte. Dieſe Idee ſtellt mir eine unendliche Menge Menſchen vor, die kurz zuvor frey waren, und jeʒt durch die Unterdrückung in einem Zwange ſtehen, der ihnen nicht mehr nach ihrem Charakter und nach ihren Gewohnheiten zu handeln erlaubt. Ich ſtelle mir ihre Wünſche und Beſtrebungen nach der Freyheit vor, die immer fortdauren und immer vergebens ſind. Das legt dann meinen eigenen Gedanken einen Zwang an, weil ich an ihren Bemühungen Theil nehme. Auf einmal wird nun das Hinderniß gehoben, das eine ſo große Menge von Seelen in dem Laufe ihrer Gedanken gehemmt hatte. Jeder ſiehet ſich frey, und in jedem erwacht die ganze Wirkſamkeit ſeiner Seele, und genießt ſchon in voraus der künftigen Freyheit, die ihr angelegentlichen Ideen zu entwickeln. Es ſtellt ſich mir in gleichem Augenblicke eine unendliche Menge Fälle vor Augen, wo dieſe Völker ſich der Freyheit zu ihrem Nuʒen werden bedienen können; alle Thätigkeit, alle Lebhaftigkeit der Seele iſt für dieſe Menge von Ideen, die ſich haufenweiſe zudrängen, nicht hinreichend. Mein Geiſt fängt; gleich einem Spiegel, alles auf, was in den Gemüthern dieſer Griechen vorgeht. Ich vergeſſe über allen dieſen Betrachtungen meiner ſelbſt: ich glaube bey dieſem erhabenen Schauſpiele gegenwärtig zu ſeyn, und freue mich und ſtimme in das Jubelgeſchrey dieſer glückſeligen Völker ein.

Das geht, ſo viel ich entdecken kann, in meiner Seele vor, wenn ich die angeführte Stelle leſe. Man ſieht deutlich, daß alles der Erklärung gemäß iſt, die ich vom Urſprunge des Vergnügens überhaupt und vom Urſprunge des moraliſchen insbeſondre gegeben habe. Wem es noch einige Mühe koſten ſollte, ſich in dieſe Begriffe zu verſeʒen, dem kann ich ſagen, daß ich ſeit etwa ſechs Jahren auf alles, was bey einer angenehmen Empfindung über irgend einen Gegenſtand in meiner Seele vorgieng, die genaueſte Aufmerkſamkeit gewandt und immer

befun-

befunden habe, daß es auf das, was ich hier vorgetragen, hinauslief.

Ich glaube alſo den Urſprung alles Vergnügens deutlich in meiner Seele zu leſen, und einzuſehen, daß alle Arten deſſelben aus einerley Quelle, nämlich aus der Thätigkeit der Seele entſpringen, die überhaupt das Weſen jedes denkenden Geiſtes ausmacht. Der Geſchmack für das Sinnliche, der Geſchmack für das Schöne, die Empfindung für das Gute ſind alſo gleichſam Zwillingsneigungen, die von einerley Urſache herrühren; es ſind die drey Grazien, die von Einer Mutter gebohren ſind.

Ich würde nicht aufhören, wenn ich alle die Schlüſſe, die ſich aus dieſer Theorie ziehen laſſen, umſtändlich vortragen wollte. Nur die vornehmſten will ich hier anzeigen. Zuerſt verſichert uns dieſe Theorie, daß die moraliſchen Empfindungen und Vergnügungen weder vom Vorurtheil, noch von der Gewohnheit, noch von der Er iehung herrühren. Die Unwiſſenden — denn was ſollte mich hindern, ſie mit ihrem rechten Namen zu nennen? — alſo die Unwiſſenden, die die tugendhaften Empfindungen nur aus Aberglauben oder Vorurtheil erklären, werden nicht inne, daß ſie durch eben dieſe Behauptung auch den Geſchmack an den Vergnügungen der Sinne und der Einbildungskraft aus dem Vorurtheile herleiten, da ſie doch durch ihr eignes Gefühl überzeugt ſeyn müſſen, daß die Natur ſelbſt ſie dazu hintreibt. Aus unſrer Theorie iſt es klar, daß die koſtbaren Keime der Tugend durch eben die wohlthätige Hand in unſre Seele gepflanzt worden, der wir die Neigungen, die auf unſre Erhaltung zielen, zu danken haben; und daß wir nicht weniger unſrer Natur gemäß handeln, wenn wir der Neigung zur Tugend, als wenn wir dem Triebe zu andern Vergnügungen folgen. Der Menſch wird durch ſein Weſen ſelbſt beſtimmt, ſich nach der Glückſeligkeit anderer Weſen, die der Glückſeligkeit fähig ſind, eben ſo ſehr als nach ſeiner eigenen zu bemühen.

Hieraus

Hieraus folgt, daß die Tugend nichts weniger als ein leerer Name, oder eine eingeführte Gewohnheit, ſondern eine der erſten Wirkungen der Natur ſelbſt iſt. Da das Weſen eines denkenden Geiſtes nur in dieſer thätigen Kraft beſtehen kann, worinn die Quelle alles Vergnügens liegt; ſo kann unmöglich irgend ein denkendes Weſen vorhanden ſeyn, das nicht die Triebfedern der Tugend in ſich ſelbſt enthielte; denn die Tugend kann nichts anders als die Fertigkeit ſeyn, ſeine eigene und anderer denkenden Weſen Glückſeligkeit zu befördern. Und wenn nun das Verlangen, dieſe doppelte Glückſeligkeit zu befördern, eine nothwendige Folge nicht allein von der Natur der Seele, ſondern von der Natur jedes denkenden Weſens iſt, ſo giebt es auch nicht allein unter dem ganzen menſchlichen Geſchlechte, ſondern in dem ganzen weiten Reiche der Geiſter nur Eine Tugend. Wer ſich in ſeinen ſtillen Betrachtungen bis zum allerhöchſten Weſen erhebt, der findet auch in ihm dieſe nämliche Tugend, die einſt das allgemeine Glück der ganzen Welt machen wird, ſobald nur die Dinge zu ihrer gehörigen Reiſe werden gelangt ſeyn. Auch iſt es einerley Tugend, einerley Moral, welche die ganze unendliche Menge von Geiſtern, die mit dem menſchlichen Geſchlechte durch die weiten Weltgefilde zerſtreut ſind, zu einer einzigen Gattung moraliſcher Weſen vereiniget.

Eben dieſe Theorie führt uns auch zu einer gründlichen Einſicht in die Natur der moraliſchen Verbindlichkeit. Das moraliſche Vergnügen iſt eine nothwendige Folge von der Natur der Seele und der intellektuellen Fähigkeiten. Dieſes Vergnügen bringt nothwendiger Weiſe die Empfindniſſe, und die Empfindniſſe wieder die Handlungen hervor. Es iſt alſo die unveränderliche Natur des denkenden Weſens, die es zu moraliſchen Handlungen antreibt, eben wie der Magnet durch ſein Weſen beſtimmt iſt, ſich gegen den Pol zu kehren. Dieſes beweiſt, daß die Bewegungsgründe zur Ausübung

der

der Tugend ſchon in der Natur jedes denkenden Weſens enthalten ſind, und immer fortdauren, und immer wirken, ſo lange dieſes Weſen nicht aus ſeinem natürlichen Zuſtande herausgeſetzt wird. Es verhält ſich mit der Seele, wie mit dem Körper; ſo lange die Maſchine in ihrem natürlichen Zuſtande bleibt, verrichten alle Sinne die ihnen zukommenden Dienſte, und der Körper iſt geſund. Eben ſo, wenn die Seele in ihrem natürlichen Zuſtande iſt, bringen ihre weſentlichen Triebfedern den Geſchmack am Schönen und Guten hervor, und der Menſch iſt glückſelig Das große Intereſſe des Menſchen liegt alſo darinn, daß er dieſer Stimme der Natur, die ihn zum Schönen und Guten hinruft, gehorſam werde: und wer dieſes vernachläßiget, der iſt natürlicher Weiſe weniger glücklich, als wer es beobachtet.

Es iſt eine ſehr gemeine Anmerkung, daß der Verſtand keinen Einfluß auf das Herz habe. Ein gründliches Nachdenken hat gewiß dieſe Anmerkung nicht hervorgebracht; aber man glaubt, ſie ſey auf Erfahrung gegründet. Aus unſerem Grundſatze werden wir einſehen, wie vielen Einfluß die Eigenſchaften des Geiſtes auf den Charakter haben können. Wir haben gefunden, daß die moraliſchen Empfindungen, die ſich auf andere beziehen, von unſrer Theilnehmung an ihrem Glücke oder Unglücke herrühren. Dieſe Theilnehmung, habe ich geſagt, iſt natürlich: allein es iſt leicht zu begreifen, daß ſie einen gewiſſen Umſtand, nämlich die Aufmerkſamkeit und die Klarheit der Ideen in Abſicht auf anderer Menſchen Zuſtand vorausſetzt. Die Empfindniſſe werden eben ſo wenig, als die Leidenſchaften, mit dem Menſchen gebohren: er bringt, wie ich ſchon anderswo bemerkt habe, nichts als die weſentliche Kraft der Seele mit ſich, aus welcher denn nach und nach alle andere Eigenſchaften erwachſen. Unmöglich kann nun ein Menſch viel moraliſche Empfindung haben, der immer

mer in ſich ſelbſt gekehrt und nur auf ſich ſelbſt aufmerkſam iſt, ohne jemals ſeinen Blick auf etwas anders, als auf ſeine eigne Perſon zu richten.*) Er muß rauh und unmenſchlich ſeyn; denn was in ſeinen Geiſt nicht eindringt, davon kann auch ſein Geiſt nicht gerührt werden. Er geht vor einem Unglücklichen vorüber, ohne ſeine Aufmerkſamkeit auf ihn zu richten; und mithin hat er auch von dem Unglücke deſſelben nur eine ſehr flüchtige Vorſtellung.

Auſſer der Aufmerkſamkeit iſt auch das Nachdenken eine ſehr nothwendige Eigenſchaft zur Hervorbringung moraliſcher Empfindungen. Das Nachdenken allein giebt den Ideen die Klarheit, die den Geiſt bewegt, ſich eifrig damit zu beſchäfftigen. Das aus dem Plutarch angezogene Beyſpiel, kann uns zeigen, wie viel man erſt überdacht haben muß, ehe man an der Freude der von Philipps Tyranney befreyeten Griechen recht innigen Theil nehmen kann. Es iſt unmöglich, ſich von ihrer Freude einen reizenden Begriff zu machen, wenn man nicht vorher ihren doppelten Zuſtand vor und nach dieſer Befreyung überlegt hat. In der allgemeinen Idee von ihrem jetzigen Zuſtande bey dem öffentlichen Ausruf ihrer Freyheit iſt eine große Menge beſonderer Ideen von andern Zuſtänden begriffen. Der Menſch ohne Nachdenken läßt ſich in dieſe umſtändliche Betrachtung nicht ein, und eben deßwegen bleibt er bey der Erzählung dieſer Begebenheit kalt. Wie viel auf die beſondern Umſtände ankomme, das ſieht man vornehmlich an dem geringen Eindrucke einer Erzählung, bey welcher ſie fehlen. Wenn man mir ſagt, daß ein kleines Heer von zehntauſend Griechen in einem feindlichen und unbekannten Lande, unter beſtändigem Kämpfen, theils wider den Feind, theils

*) Die Engländer haben für dieſen Charakter oder dieſen Fehler einen ſehr paſſenden Ausdruck. Sie nennen ihn Selfiſhneſs.

theils wider die Elemente, einen Marſch von einigen hundert Meilen gethan und ſich aus dieſer Verlegenheit glücklich herausgezogen; ſo kann mich dieſe verſtümmelte Erzählung eben in keine ſehr große Bewegung ſetzen. Aber nun leſe ich die ausführliche Geſchichte dieſes Rückzuges im Xenophon, und fühle mich von der innigſten Bewunderung für den Muth und die Tapferkeit dieſer Griechen eingenommen; ja es koſtet mich Mühe, wenn ich ſie nun endlich außer Gefahr ſehe, meine Freudenthränen zurückzuhalten. Noch inniger würde ohne Zweifel meine Rührung geweſen ſeyn, wenn ich von verſchiednen Umſtänden, die der Geſchichtſchreiber mir nicht hat ſchildern können, ein Augenzeuge geweſen wäre. *)

Es iſt alſo augenſcheinlich, daß dieſe Eigenſchaften des Geiſtes, die Aufmerkſamkeit, das Nachdenken, der Scharfſinn, die moraliſchen Empfindungen hervorbringen und ſtärken. Der Dummkopf und der Flatterhafte können weder viel Empfindung, noch viele Tugend haben. Dieß iſt ohne Zweifel der Grund, warum man bey barbariſchen und ungeſitteten Völkern ſo wenig, und bey geſitteten Nationen ſo viel Menſchlichkeit und Empfindung antrifft. Man ſieht daraus die Wahrheit der Anmerkung, welche der alte Dichter über den Nutzen des Studirens macht: Emollit mores nec ſinit eſſe feros. Denn je mehr man ſich auf die Wiſſenſchaften legt, in deſto höherm Grade erwirbt man ſich dieſe zum Empfindniß erforderlichen Eigenſchaften.

Auch muß man noch bemerken, daß das körperliche Temperament zu der größern oder geringern Empfindlichkeit des Herzens nicht wenig beytragen kann. Denn es iſt ausgemacht, daß es bey der Lebhaftigkeit des Eindrucks,

*) Alle Umſtände, die die totale Idee einer Begebenheit rührender machen, wohl zu ſchildern; das iſt die große Kunſt des Redners und Dichters, und das einzige Mittel, das Herz zu treffen.

drucks, den die Ideen auf den Geiſt machen, gar ſehr auf die Nerven ankömmt. Ein Dummkopf empfängt nur ſehr ſelten Eindrücke, die ſtark genug wären, ſeine Aufmerkſamkeit zu reizen. Eben deßwegen kann er auch kein ſehr empfindliches Herz haben.

Dieſe Anmerkungen können denjenigen ſehr nützlich ſeyn, deren Pflicht es iſt, andern moraliſche Empfindungen einzuflößen. Um einen Menſchen moraliſch gut zu machen, muß man damit anfangen, daß man ihn zu einer genauen Aufmerkſamkeit auf die Angelegenheiten ſeines Mitmenſchen gewöhnt. Die Maxime des ehrlichen Chremes beym Terenz: homo ſum, nihil humani a me alienum puto, macht den Grund der Moral aus. Dieſe Aufmerkſamkeit erlangt man aber durch Uebung. Ferner muß man den, den man empfindlich zu machen ſucht, zum Nachdenken über alles, was ihm vorkommt, gewöhnen, damit er in die beſondern Umſtände eindringen lerne, die immer die meiſte Wirkung auf den Geiſt haben. Und weil die Erfahrung viel dazu beyträgt, das Herz mit Empfindungen zu erfüllen, ſo kann man ſie, wo ſie fehlt, durch Geſchichte, Dichtkunſt und Fabeln erſetzen. Es iſt ausgemacht, daß man diejenigen Leiden an andern immer weit ſtärker empfindet, die man ſelbſt erfahren, als die man niemals gekannt hat. Redner, Dichter und Romanſchreiber bemühen ſich, alles mit vieler Kunſt und Lebhaftigkeit abzuſchildern, und man kann ſich ihrer daher ſehr wohl bedienen, dem Mangel eigener Erfahrungen abzuhelfen.

Doch ich verliere mich zu weit von meiner Materie. Ich ſetze nur noch einige Betrachtungen über die Wichtigkeit des moraliſchen Vergnügens hinzu, und ſchließe. Zu Ende des dritten Abſchnittes habe ich zwiſchen den ſinnlichen und intellektuellen Vergnügungen eine Vergleichung angeſtellt: und es würde nun meiner Abhandlung an einem weſentlichen Stücke fehlen, wenn ich nicht auch die moraliſchen Vergnügungen mit den übrigen vergli-

che.

che. Ich habe bewieſen, daß die intellektuellen Vergnügungen, überhaupt genommen, den Vorzug vor den ſinnlichen verdienen, und wiederum läßt es ſich leicht beweiſen, daß die moraliſchen die intellektuellen übertreffen. Die meiſten von dieſen leztern ſetzen viel Studium und Kenntniß voraus, und ſind alſo nicht für den groſſen Haufen. Hingegen das moraliſche Vergnügen, das mit der Natur der Seele genauer zuſammenhängt, erfordert nur allgemeine und leicht zu erwerbende Eigenſchaften des Geiſtes; mithin iſt es für Jedermanns Fähigkeiten. Nichts koſtet wirklich ſo wenig, als das moraliſche Vergnügen. Sobald man ſich angewöhnt hat, die übrigen Menſchen als ein Theil von ſich ſelbſt zu betrachten, ſo iſt man Freund des ganzen menſchlichen Geſchlechts, und empfindet über deſſen Wohlergehen Vergnügen. Auſſer dieſer allgemeinen Theilnehmung kann man noch in jedem Stande und bey jeder Lebensart moraliſches Vergnügen genießen. Der eingeſchränkteſte Menſch hat doch eine gewiſſe Anzahl von Menſchen um ſich herum, denen er, wenn er nur will, einen Dienſt leiſten, ihnen aus Verlegenheit helfen, ihnen Annehmlichkeiten verſchaffen kann, von denen er dann ſelbſt ſeinen Nutzen hat. Aber man ſieht auch, daß dieſer leichte Genuß des moraliſchen Vergnügens die gröſtmögliche Verbindung mit dem menſchlichen Geſchlechte vorausſezt, und Miſanthropie und Einſiedeley ihn aufs äuſſerſte einſchränken.

Der zweyte Grund, warum ich dem moraliſchen Vergnügen den Vorzug vor dem intellektuellen zuerkenne, iſt dieſer: weil jenes in ſich ſelbſt ſtärker, als dieſes iſt. Die Gegenſtände des intellektuellen Vergnügens ſind Spekulationen, die an ſich nur wenig rühren. *) Die Gegenſtände des moraliſchen hingegen ſind gemeiniglich ſolche, die in die Sinne fallen, und

*) S. die Vergleichung zu Ende des vorhergehenden Abſchnitts.

und mit der Glückſeligkeit in unmittelbarer Verbindung ſtehen. Auch entſpringen die meiſten Leidenſchaften aus moraliſchen Gegenſtänden, und nur ſehr wenige aus bloß intellektuellen Ideen; zum deutlichen Beweiſe, daß dieſe mit weniger Stärke, als jene, auf den Geiſt wirken. Auſſerdem ſind die moraliſchen Gegenſtände gemeiniglich weit zuſammengeſetzter, als die ſpekulativen Ideen. Es kömmt da oft auf Dinge an, die die ganze Exiſtenz eines denkenden Weſens oder gar die Glückſeligkeit von vielen betreffen. Dadurch werden nun die moraliſchen Ideen ſo vielbefaſſend, daß man mit ihrer völligen Entwickelung nicht fertig werden kann; und das giebt denn weiter dem daher entſtehenden Vergnügen eine ſehr große Lebhaftigkeit. Wenn ich durch einen einzigen Dienſt über das ganze Leben eines Menſchen oder einer Familie oder wohl gar über ein ganzes Volk Glückſeligkeit ausbreiten kann; welche unzählige Menge Ideen entſpringen nicht da aus einer einzigen Idee! und welche Wohlluſt muß ich nicht empfinden, wenn ich alle die glücklichen Augenblicke, die auf dieſe einzige Handlung folgen, in Gedanken durchlaufe!

Endlich hat auch das moraliſche Vergnügen noch dieſen Vorzug, daß es natürlicher Weiſe andere moraliſche Vergnügungen mit ſich führt. Wenn ich mich gerecht, wohlthätig, dienſtfertig, redlich beweiſe; ſo haben meine Handlungen auf den Charakter und das Betragen anderer Einfluß. Dieſe ſind dann beſſer gegen mich geſinnt, als wenn ich dieſe Tugenden verabſäumet hätte: und ich kann mir von ihrer Seite ähnliche Empfindungen verſprechen. Alle dieſe Betrachtungen zuſammengenommen, überzeugen uns, daß die moraliſchen Vergnügungen vor den übrigen den Vorzug haben, und man hauptſächlich von ihnen ſeine Glückſeligkeit erwarten muß. Genöße jemand auch alle ſinnlichen und intellektuellen Vergnügungen, es fehlte ihm aber an den moraliſchen, ſo würde er des beſten Theils der Glückſeligkeit beraubt ſeyn und gerade das Köſtlichſte in dem Daſeyn eines denkenden Weſens nicht kennen.

Erklä-

# Erklärung
## eines
## pſychologiſchen paradoxen Satzes:
### Daß der Menſch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne ſichtbare Gründe ſondern ſelbſt gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe handelt und urtheilet.

In dem berüchtigten Streite von der Freyheit kömmt man beyderſeits darinnen überein, daß keine moraliſche Handlung ohne die Mitwirkung des Willens geſchieht. Die Gegner der Freyheit glauben, daß ſie dieſes ihren Widerſachern wohl zugeben können, weil ſie ihre Lehre doch durch die Behauptung zu retten wiſſen, daß das **Wollen** ſelbſt keine freye Handlung ſey, und daß eine Handlung freywillig ſeyn könne, ohne frey zu ſeyn. Beyde Partheyen ſcheinen alſo nicht daran zu zweifeln, daß diejenigen Handlungen, denen man eine wirkliche oder eingebildete Freyheit zuſchreibt, wenigſtens alle freywillig ſeyn.

Inzwiſchen geſchehen eben dieſe Handlungen zuweilen nicht nur ohne den Beytritt des Willens, ſondern gegen das Wohlgefallen der Seele und gegen alle ihre Bemühungen, ſie zu verhindern. Auf der andern Seite geſchehen Handlungen, die bloß von dem Gutdünken der Seele abzuhängen ſcheinen, nicht, ſo ernſtlich auch ihr Wille, ſie hervorzubringen, ſeyn mag. Eben ſolche Unregelmäßigkeiten kann man auch bey dem Urtheile bemerken. Man hält es für unmöglich eine Sache zu leugnen, wenn man augenſcheinliche Gründe hat, ſie zu bejahen; und doch giebt es Fälle, wo das Gegentheil ge-

ſchieht. Dieſe paradoxen Säße kommen mir ſo wichtig vor, daß ich ſie für werth halte, genauer unterſuchet zu werden, und eben dieſes iſt es, was ich in dieſem Aufſaße zu thun willens bin. Meine Abſicht iſt nicht, die Streitigkeiten über die Freyheit zu erneuern; ich halte ſie für unbeträchtlich, wenigſtens für ſehr unnüße, weil man niemals etwas dabey gewinnen würde, auf welche Seite auch der Sieg fallen möchte, indem die Entſcheidung dieſer Sache in dem Zuſtande des Menſchen nichts ändern kann. Er ſey frey oder nicht, ſo wird er allezeit das ſeyn, wozu ihn der Zuſammenfluß der Umſtände gemacht hat. Meine einzige Abſicht iſt, etwas mehr Licht über die Phyſik der Seele zu verbreiten. Ich ſchmeichle mir wenigſtens damit, daß meine Unterſuchungen dieſes thun werden. Die Auflöſung der angezeigten paradoxen Säße wird uns, wo ich nicht irre, den phyſiſchen Urſprung der Tyranney der Leidenſchaften und der unwiderſtehlichen Gewalt der Vorurtheile ſehr deutlich entdecken. Vielleicht wird ſie uns ſelbſt einige Grundſäße von der Kunſt, ſich gegen beyde in Sicherheit zu ſeßen, an die Hand geben.

Ich will erſt die Sache ſelbſt feſtſeßen, und zeigen, daß es Fälle giebt, wo die Seele gezwungen iſt, wider ihren Willen zu handeln, und wider ihre eigne Ueberzeugung zu entſcheiden. Obgleich die Beobachtungen, die ich hierüber vorzulegen habe, zum Theil aus meiner eignen Erfahrung hergenommen ſind, ſo darf ich mir doch nicht ſchmeicheln, daß ich ſie alle mit einer ganz befriedigenden Deutlichkeit werde vortragen können. Bey einigen Dingen, von welchen ich reden muß, darf ich nicht umſtändlich ſeyn, weil ſie zu bekannt und zu gemein ſind, und einige andere können nicht wohl aus einander geſeßt werden, weil ſie zu fein ſind und mit großer Vorſichtigkeit behandelt werden müſſen. Ich hoffe, daß man mir aus dieſem Grunde den Mangel der Genauigkeit und Deutlichkeit, den man in einigen Stellen dieſes

ſes Auſſatzes finden möchte, verzeihen werde. Doch zur Sache.

Jederman weiß, daß es ſo wohl innere als äuſſere Handlungen giebt, die gemeiniglich dergeſtalt von uns abhängen, daß wir ſie verrichten, ſobald wir wollen, und daß ſie nur dann geſchehen, wann wir es wollen. So verhält es ſich mit den meiſten Verrichtungen unſrer Glieder, die bloß auf den Befehl der Seele warten. Wir öffnen und ſchließen die Augen, wie wir wollen; alle Bewegungen der Arme und der Füße geſchehen nach unſerm Belieben, und wenn man nicht ſehr genau darauf Achtung giebt, ſo glaubet man, daß ſie uns ihren Dienſt niemals verweigern. Eben dieſe Bewandniß hat es mit den meiſten innern Kräften, worüber wir nach Belieben gebieten. Wir richten unſre Aufmerkſamkeit auf diejenigen Dinge, denen wir einigen Vorzug geben; wir wählen aus der großen Menge von Vorſtellungen, die wir jeden Augenblick haben, diejenigen, mit welchen wir uns beſchäfftigen wollen.

Nun geſchieht es zuweilen, daß dieſe Herrſchaft des Willens aufhöret, ohne daß einige Unordnung in den Werkzeugen vorhanden wäre. Die Muſkeln, welche wir bewegen wollen, entziehen ſich unſerm Befehle, keine Anſtrengung des Willens iſt hinreichend, ſie in Gang zu bringen; oder ſie bewegen ſich doch wider unſern Willen, und ſelbſt ſo, daß alle Macht der Seele nicht vermögend iſt, ſie aufzuhalten. In Amerika ſoll es bezaubernde Schlangen geben, die mit ihrem Anblicke die Vögel zwingen, unter ihre Zähne zu fallen. Die Schlange, ſagt man, ſtellet ſich unten an einem Baume hin, und zieht die Augen des Vogels auf ſich. Der Unglückliche heftet, als ein Schlachtopfer dieſer Bezauberungen, ſeine Augen auf den offenen Mund dieſes fräßigen Thiers, ſieht darinnen ſein Grab und ſtürzet ſich wider ſeinen Willen hinein. Indem er ein verzweifelndes Geſchrey erhebt und ſich alle Mühe giebt, zu entfliehen, ſteigt er

von einem Zweige zum andern, und ſtürzet ſich endlich vermöge einer unbekannten Kraft, der er vergeblich widerſteht, in den Rachen der Schlange. Dieſe Geſchichte iſt, ſie mag wahr oder falſch ſeyn, ein vollkommenes Bild der Sclaverey, von welcher wir reden; und dieſe Sclaverey hat auch ſo viel Aehnliches mit Bezauberungen, daß man wirklich einige Fälle, die ich anführen werde, dafür gehalten hat.

Es iſt bekannt, daß der Schrecken diejenigen, deren er ſich bemächtiget hat, bald ganz ſtarr machet, bald aber nöthiget, ſich in die Gefahr hineinzuſtürzen, die ſie gern vermeiden möchten. Wir glauben, daß wir unſre Augen, ſo oft es uns beliebet, auf und zumachen können. Inzwiſchen ſchließen ſie ſich wider unſern Willen bey der geringſten Gefahr, die ihnen drohet, und oft geſchieht es, ohne daß wir es wiſſen. Eben ſo verhält es ſich auch mit verſchiedenen andern ſinnlichen Werkzeugen. Man iſt Herr über ſeine Zunge; man kann langſam oder geſchwinde reden, man kann jedes Wort deutlich und ſo, wie es der Ton verlanget, ausſprechen. Aber bey wie vielen Gelegenheiten verſaget uns nicht die Zunge den Gehorſam? Man will zuweilen geſchwinde reden und redet langſam, man will alles recht deutlich ausſprechen, und doch ſtammelt und ſtottert man. Oft fällt man nur um ſo viel mehr in dieſe Fehler, um ſo viel mehr man ſie zu vermeiden ſuchet. Zuweilen redet man in eben dem Augenblicke, da man ſich die größte Mühe giebt, ſtille zu ſchweigen. Alle dieſe Fälle ſind zu bekannt, als daß ich ſie umſtändlich beſtätigen dürfte.

Es iſt wahr, daß ſich in ſolchen Fällen eine mehr oder weniger herrſchende Leidenſchaft dem Willen widerſetzet. Es iſt aber nicht weniger wahr, daß das, was alsdann geſchieht, gegen das Wohlgefallen der Seele geſchieht. Es giebt dabey auch andere Fälle, wo unſre Bemühungen eben ſo vergeblich ſind, als in jenen, ob man gleich keine Leidenſchaft empfindet, welche ſich dem Willen wider-

der-

verſetzte. Man gähnet oft, wann man einen andern gähnen ſieht, man findet ſich dazu gezwungen, ſo ſehr man ſich auch deſſen zu erwehren ſuchet. In Entzündungen des Halſes, wo das Schlucken ſehr beſchwerlich und ſchmerzhaft iſt, will man daſſelbe wenigſtens alsdann unterlaſſen, wenn man nicht ißt. Inzwiſchen thut man doch alle Augenblicke das, was man zu vermeiden ſuchet. Anderntheils giebt es gewiſſe natürliche Verrichtungen, die ohne die geringſte Schwierigkeit geſchehen, ſo bald uns die Nothdurft erinnert, ſie geſchehen zu laſſen. Aber eben dieſe Verrichtungen bleiben zuweilen aus, wenn die Natur noch ſo ſehr darauf dringt und wir uns noch ſo viel Mühe geben, ſie zu befördern. Es giebt ſehr viele Fälle von dieſer Art, die ich hier umſtändlich anführen könnte; ich will aber lieber, daß man ſie im Montagne leſe, der ſie in ſeinen Verſuchen geſammelt hat. *) Es iſt, nach dieſem ſinnreichen Schriftſteller, kein Theil unſers Körpers, der nicht oft ſeine Dienſte unſerm Willen verweigere und ſich nicht oft gegen unſern Willen bewege und wirke. In manchen dieſer Fälle merket man das, was ſich dem Willen widerſetzet, ſo wenig, daß man ſie übernatürlichen Urſachen zugeſchrieben hat.

Noch mehr. Bey einer gewiſſen Art von Schwermüthigkeit thut man Dinge, vor welchen man in eben dem Augenblicke, da man ſie thut, den größten Abſcheu hat, und dieß geht ſo weit, daß der Aberglaube darinnen die Wirkung eines böſen und allmächtigen Geiſtes deutlich zu entdecken geglaubt hat. Ich habe einen ſehr rechtſchaffenen, ſehr verſtändigen und in der Philoſophie ſehr erfahrnen Mann gekannt, der das Unglück hatte, von dieſer Gemüthskrankheit, deren Urſache ein mannichfaltiger und anhaltender Gram war, befallen zu werden. Ob er gleich von inniger Ehrerbietung für das höchſte

 Weſen

*) B. I. Kap. 20.

Weſen durchdrungen war, ſo konnte er doch eine Zeitlang den Namen dieſes Weſens, welches er von ganzem Herzen anbetete, nicht nennen hören, ohne einige gotteslästerliche Reden gegen daſſelbe auszuſtoßen. Die Haare ſtunden ihm dabey vor Abſcheu zu Berge, und er gab ſich alle Mühe, ſeine Gotteslästerungen durch Handlungen der Anbetung zu verbergen, oder dadurch zu vergüten. Ich habe ihn in dieſen ſonderbaren Augenblicken geſehen, und er hat mir oft geſagt, daß er faſt glauben möchte, daß zwo Seelen in ihm wohneten, davon eine zu eben der Zeit Gott lobete, da ihn die andere lästerte. Denn er konnte nicht begreifen, wie eben daſſelbe Weſen zu gleicher Zeit zwey einander ſo gerade entgegengeſetzte Dinge thun könnte. Dieſer Fall allein beweiſet hinlänglich, daß man zuweilen ohne den geringſten Schein eines Beweggrundes gegen den beſtimmteſten Willen handelt.

Seneca, der Trauerſpieldichter, ſcheint eine deutliche Erkenntniß von dieſem paradoxen Satze gehabt zu habe. Er läßt die Phädra ſagen:

— Ora ceptis tranſitum verbis negant.
Vis magna vocem emittit, at major retinet. *)

Eben daſſelbe Widerſinnige findet auch in Abſicht auf das Urtheil ſtatt. Es giebt Fälle, in welchen es der Seele nicht frey ſteht, das zu glauben, wovon ſie doch überzeugt iſt. Ich habe Leute gekannt, die feſt überredet waren, daß der Tod unſer ganzes Weſen zernichtete, und die ſich doch vor Geſpenſtern fürchteten. Man hat Beyſpiele von abergläubiſchen Gotteslästerern und von Epicuräern, die an Vorherſagungen, an gute und böſe Vorbedeutungen glaubten, ob ſie gleich alles dem Zufalle zuſchrieben. Man denke auch nicht, daß ſich ſolche Perſonen bloß einbilden, von ihrem Syſtem überzeugt zu

*) Senecae Phaedr. v. 601. 602.

zu ſeyn, und daß ſie bey Gelegenheit die entgegengeſetzte Lehre annehmen, und daß dieſes der Grund ihrer unzuſammenhängenden und widerſprechenden Urtheile ſey. Dadurch wird der Knoten nicht aufgelöſt. Ein Fall, welchen man ſo oft entſtehen laſſen kann, als man will, beweiſt, daß zwey entgegengeſetzte Urtheile zu gleicher Zeit ſtatt finden können. Die bloße Vorſtellung einer großen Gefahr läßt uns zuweilen aus Furcht ohnmächtig werden, ob man gleich zuverläßig verſichert iſt, daß man keine Gefahr läuft. Dieß geſchieht zuweilen, wenn man eine recht lebhafte Erzählung von einer ſolchen Gefahr lieſt oder höret. Geſetzt, es hiengen oben an einem Thurme ſehr ſtarke und ſo wohl befeſtigte Ketten, daß die vereinigten Kräfte von hundert Menſchen nicht vermögend wären, ſie zu zerreiſſen. Wenn man auch dieſes alles geſehen hätte, wenn man durch ſeine Sinne und durch die richtigſten Schlüſſe davon überzeugt wäre, ſo würde man doch von Furcht und Schrecken ergriffen werden, wenn man an dieſe Ketten angebunden werden, an denſelben hangen, und in der freyen Luft ſchweben ſollte. Man würde die ſtärkſten Gründe haben, ſich für ſicher zu halten, und doch beweiſet die Furcht, daß man in Gefahr zu ſeyn glaube.

Wenn man über die Facta, die ich bisher angeführt habe, nachdenket, ſo wird man finden, daß ſie zwey Dinge unwiderſprechlich beweiſen. Erſtlich, daß zuweilen eine den Bemühungen des Willens überlegene Kraft in uns iſt, die uns nöthiget, gegen unſer Gutbefinden zu handeln: zweytens, daß uns zuweilen eine ähnliche Kraft nöthiget, etwas für falſch oder wahr anzuſehen, wovon wir doch zuverläßig wiſſen, daß es wahr oder falſch iſt. Obgleich dieſe zween Sätze unmittelbar aus den angeführten Factis herfließen, ſo muß ich mich doch hier einen Augenblick aufhalten, um einigen Zweifeln vorzubeugen, welche bey Perſonen, die dieſe Dinge nicht genug ergründen, entſtehen könnten.

Ich weiß, daß man gemeiniglich bey ſolchen Fällen, wo die Vernunft von der Leidenſchaft dahin geriſſen wird, keine Schwierigkeiten findet. Man nimmt an, daß die Gründe der Leidenſchaft als die ſtärkſten natürlicher Weiſe die Gründe der Vernunft überwiegen. Man glaubet, daß diejenigen, welche ſich in ſolchen Umſtänden befinden, wo man mit der *Medea* ſagt:

— — video meliora proboque
Deteriora ſequor,

weiter nichts thun, als daß ſie während der Leidenſchaft ihre Meynung ändern. Man redet von einem vorhergehenden und von einem nachfolgenden Willen. Die Menſchen, ſagt man, lieben das Gute, ſie nehmen ſich vor, es zu thun; aber während der Leidenſchaft ändern ſie ihren Sinn, und dieß giebt dem Böſen in ihren Augen den Vorzug vor dem Guten. Allein dieſe Erklärung iſt nicht befriedigend. Wir haben geſehen, daß dieſe beyde Willen nicht immer auf einander folgen, ſondern, daß ſie oft neben einander zu gleicher Zeit vorhanden ſind; daß man eine Handlung in eben dem Augenblicke, da man ſie verrichtet, verabſcheuet; daß man die Hand in eben dem Augenblicke ausſtrecket, da man ſich beſtrebet, ſie zurückzuziehen. Es iſt alſo offenbar, daß ſich dieſes Paradoxon nicht durch eine Aenderung der Meynung oder des Sinnes erklären läßt, und daß es hier darauf ankömmt, die verborgene Kraft zu entdecken, die uns gegen unſer Gutbefinden handeln läßt, und zu ſehen, wie ſie ſolches thun könne.

Das andere Paradoxon iſt eben ſo gegründet als dieſes. Man kann ſich vor der Gefahr nicht eher fürchten, bis man ſie für wirklich hält. Sobald man ſich alſo fürchtet, glaubet man, daß wirklich Gefahr vorhanden ſey. Da nun die Furcht da ſtatt findet, wo man von der Sicherheit überzeugt iſt, ſo iſt es offenbar, daß dieſe zwey entgegengeſetzten Urtheile zugleich in uns vorhanden

ſind. Wir halten in eben demſelben Augenblicke eben dieſelbe Sache für wirklich und eingebildet.

Es ſind alſo hier zwo Fragen zu beantworten. Woher kommen jene zuweilen unbemerkbare und doch allen möglichen Beſtrebungen der Seele überlegene Kräfte? Und wie geht es zu, daß dieſe Kräfte immer die Oberhand über die Wirkungen des Willens behalten? Dieſe Fragen ſind nicht bloß Fragen der Neugierde. Es kömmt viel darauf an, daß ſie beantwortet werden, weil ſie mit dem nützlichſten Theile der menſchlichen Erkenntniß in Verbindung ſtehen.

Man muß zur Beantwortung dieſer Fragen ſeine Zuflucht zu der von Leibnitz angefangenen und von ſeinen Schülern weiter geführten Theorie von den dunkeln Vorſtellungen nehmen; einer ſehr wichtigen Theorie, ohne welche ſich eine Menge pſychologiſcher Erſcheinungen nicht erklären ließen. Hier ſind die vornehmſten Bemerkungen, die bey dieſer Theorie zum Grunde liegen. Außer den klaren, oder denjenigen Vorſtellungen, deren ſich die Seele bewußt iſt, und die ihre Aufmerkſamkeit feſthalten, giebt es zugleich eine große Menge anderer, mehr oder weniger dunkeln, Vorſtellungen, die ſie entweder gar nicht oder doch ſo wenig bemerket, daß ſie dieſelben nicht unterſcheidet. Dieſe dunkeln Vorſtellungen bringen oft ſehr merkliche Wirkungen hervor. Es verhält ſich mit dem Verſtande wie mit dem Sehen. Wenn wir eine Landſchaft vor uns ſehen, ſo nehmen wir nur eine kleine Anzahl von Dingen darinne deutlich wahr, diejenigen nämlich, die dem Auge nahe genug, und die von den Lichtſtralen hinlänglich erleuchtet ſind. Das meiſte davon bleibt undeutlich, und wir können nicht ſagen, welche Theile an jeder Stelle des Gemäldes ſtehen; andere endlich liegen dergeſtalt im Schatten oder ſind ſo klein, daß ſie ſich gar nicht bemerken laſſen. Inzwiſchen machen doch dieſe verworrenen und unbemerkbaren Theile einen Theil des hinten im Auge gemahlten Bildes aus,

aus, und gehören zu der ganzen Vorſtellung, die aus dem Anblicke der ganzen Landſchaft entſteht. Das Ganze dieſer Vorſtellung würde eine andere Geſtalt bekommen, wenn dieſe unbemerkbaren Theile von dem Schauplaße wegfielen. Eben dieſes geſchieht auch, ſo oft wir einen klaren Begriff von einem zuſammengeſetzten Gegenſtande haben. Wir denken z. E. an einen von unſern Bekannten. Die Idee, die wir von ihm haben, iſt aus einer großen Menge einzelner Ideen zuſammengeſetzt. Die äußerliche Geſtalt dieſer Perſon, ihr Charakter, das, was wir von ihren Handlungen, von ihren Sitten, von ihrem Betragen u. ſ. w. wiſſen, alles dieſes kömmt in der ganzen Idee mit vor. Allein nur wenige von der großen Menge dieſer Ideen ſind ſo klar, daß wir ſie von den andern unterſcheiden, und doch tragen alle übrige das Ihrige zur Beſtimmung der ganzen Vorſtellungsart bey. Alles dieſes iſt von verſchiedenen Philoſophen deutlich dargethan worden.

Ich füge noch hinzu; daß nicht bloß die Vorſtellung einer Idee, ſondern alle andere Handlungen der Seele dunkel ſeyn können. Es giebt dunkle Urtheile, die wir fällen, ohne uns deſſen bewußt zu ſeyn, dunkle Empfindungen, ein dunkles Verlangen und einen dunkeln Abſcheu. Das ſind die, Ich weiß nicht was, die jedermann zuweilen empfindet. Kurz, alle Kräfte der Seele können ſich auf zweyerley Art äußern; auf eine deutliche und ſo, daß wir wiſſen was wir thun, und uns davon Rechenſchaft geben können; oder auf eine dunkle Art und ſo, daß wir ſelbſt nicht wiſſen, wie die Sache in uns vorgeht. Eine einzige und zwar ſehr gewöhnliche Beobachtung iſt zum Beweiſe von dieſem allen hinlänglich. Wie oft geſchieht es nicht, daß man wohl oder übel aufgeräumt, munter oder verdrüßlich iſt, ohne zu wiſſen, warum? Das kömmt in ſolchen Fällen daher, daß man etwas empfindet, beurtheilet, verlanget oder verabſcheuet, welches man ſich nur dunkel vorſtellet.

Nun

Nun muß man bemerken, daß eine jede Sache verſchiedene Seiten hat, und daß es bey dem Urtheile, welches wir davon fällen, bloß darauf ankömmt, von welcher Seite wir ſie betrachten. Verſchiedene Geſichtspunkte bringen auch verſchiedene Urtheile hervor. Es iſt alſo ſehr wohl möglich, daß wir eben dieſelbe Sache, die wir vermittelſt klarer Vorſtellungen von einer Seite anſehen, auch zugleich durch dunkle Vorſtellungen von der entgegengeſetzten Seite betrachten, und daß dadurch die beyden Urtheile, die wir davon fällen, widerſprechend werden. Ein Vorfall, den mir meine eigne Erfahrung an die Hand giebt, wird dieſes vollends deutlich machen.

Man ſprach in meiner Gegenwart in einer Geſellſchaft von einer ſehr edeln That, welche ein Menſch, den ich ſehr wenig kannte, und auf den ich mich nicht recht beſinnen konnte, verrichtet hatte. Die That war ſo rühmlich, daß ſie von der ganzen Geſellſchaft wetteifernd gelobet wurde. Unterdeſſen empfand ich zu gleicher Zeit ich weiß nicht was, welches meine Bewunderung zu ſchwächen oder zu mäßigen ſchien; eine unbekannte Kraft ſchien mich zu verhindern, mich derſelben ganz zu überlaſſen. Inzwiſchen war ich ganz gewiß, daß ſich weder Neid noch Eiferſucht in mein Urtheil miſchen konnten. Da ich ſelbſt über dieſe Art von Gleichgültigkeit, die meinen Beyfall verhinderte, erſtaunte, ſo bemühete ich mich, die Urſache davon zu erforſchen. Nachdem ich einige Zeit darauf gedacht hatte, glaubte ich zu bemerken, daß ſich in die Idee der geprieſenen That immer die Idee der Perſon, die ſie verrichtet hatte, mit einmiſchte, und daß eben dieſes einigen Schatten darüber verbreitete. Ich befand mich in dem Falle derjenigen, die ſich auf einen Namen, der ihnen nicht einfällt, zu beſinnen ſuchen; ſie glauben alle Augenblicke, daß er ihnen gleichſam auf der Zunge ſchwebe. Nach vielen Bemühungen erinnert man ſich eines Buchſtabens von dieſem Namen, dann eines andern, eines dritten, und zuletzt erhaſchet

man

man ihn ganz. Auf eben dieſe Art erhielt ich bey dem gemeldeten Vorfalle den Schlüſſel des Räthſels. Ich erinnerte mich endlich, daß man lange vorher von dieſem Menſchen, als von einem ſehr mittelmäßigen Kopfe, mit mir geſprochen hätte. Das dunkle Andenken daran war alſo die Urſache, die mich verhinderte, mein Lob zu verſchwenden. Und dieß iſt die Art, wie unſre dunkeln Ideen einen Einfluß in unſre Urtheile haben.

Dieſe Anmerkungen werden es wohl hinlänglich erklären, wie man zu gleicher Zeit zwo einander zuwiderlaufende Vorſtellungen haben kann, davon die eine klar und die andere dunkel iſt. Bey offenbaren Leidenſchaften ſind die mit der Vernunft ſtreitenden Ideen und Empfindungen nicht ganz dunkel, man kann darinnen mehr oder weniger von einander unterſcheiden; oft aber ſind dieſe Neigungen oder Abneigungen ſo dunkel, daß man ſie nicht erkennen kann. Dieß findet vornehmlich ſtatt, wenn die dunkle Empfindung mit längſt vergangenen Dingen zuſammen hängt. Man hat oft Neigungen oder Abneigungen, deren Urſachen man vergeblich nachforſchen würde, weil ſie ſich auf eine Idee oder auf einen Vorfall beziehen, die ſich von den Jahren unſrer Kindheit herſchreiben, und welche die Zeit ganz verdunkelt hat. Dadurch laſſen ſich viele Paradoxen erklären. Man erſtaunt zuweilen darüber, daß ſehr verſtändige und ſcharfſinnige Leute Vorurtheile hegen, die uns unverzeihlich zu ſeyn ſcheinen. Dieſe Vorurtheile ſind ganz gewiß ſehr natürliche Folgen von irgend einer dunkeln in dem Grunde der Seele ſchlechterdings verborgenen Idee. Und dieß iſt der Urſprung jener dunkeln Kräfte, von welchen hier die Rede iſt.

Ich komme nun zur zweyten der oben vorgelegten Fragen. Wie geht es zu, daß die aus dunkeln Vorſtellungen herrührenden Kräfte allezeit die Oberhand über das Beſtreben des Willens erhalten? oder, um mich genauer auszudrücken, warum haben die dunkeln Ideen

mehr

mehr Gewalt über uns als die klaren und deutlichen? Um dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir etwas weiter zurückgehen. Man erlaube mir hier einige Wahrnehmungen zu wiederholen, und weiter auszuführen, die ich bey Gelegenheit der Unterſuchungen über das Vergnügen der Sinne angeſtellt habe.*)

Ich bemerkte nämlich damals, daß eine Vorſtellung um ſo viel weniger Kraft uns zu rühren hat, um ſo viel deutlicher ſie ſich uns darſtellet. Zum Beweiſe davon führte ich dasjenige an, was ſich bey der Gradation der angenehmen und unangenehmen ſinnlichen Empfindungen, die wir durch verſchiedene Sinne erhalten, bemerken läßt. Eben derſelbe Grad von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, den man vermittelſt des Geſichts wahrnimmt, verurſacht eine weniger lebhafte Empfindung als diejenige iſt, die man von eben derſelben Sache vermittelſt des Gehörs erhalten würde; dieſe iſt ebenfalls weit ſchwächer, als diejenige, welche der Geruch oder der Geſchmack hervorbringt; und auch dieſe ſind ſchwächer, als diejenigen, welche das Gefühl verurſachet. Der allerſchwächſte Grad dieſer Empfindungen findet ſtatt, wenn die Urſache derſelben, ohne einigen äußerlichen ſinnlichen Eindruck, bloß dem Verſtande gegenwärtig iſt. Die Idee einer unterbrochenen Ordnung oder eines gewiſſen Mißklangs, welche man bloß mit dem Verſtande deutlich wahrnimmt, bringt eine gewiſſe unangenehme Empfindung hervor. Wenn man aber eben denſelben Grad von Unordnung mit Augen ſieht oder in einer Farbe wahrnimmt, ſo iſt es weit unangenehmer; der Mißklang einer verſtimmten Saite, wobey doch kein höherer Grad von Unordnung wäre, würde uns noch mehr mißfallen; und wenn wir eben denſelben Mangel durch das Gefühl erkennten, ſo würde die ſinnliche Empfindung davon ein wirklicher Schmerz ſeyn. Dieſe Beobachtungen, welche

*) S. Mem. de l'Acad. de Berlin. 1751.

welche ſich ſowohl auf Erfahrungen als auf Vernunftſchlüſſe gründen, beweiſen, daß eine Vorſtellung um ſo viel mehr Gewalt über die Empfindung hat, um ſo viel verworrener ſie iſt, und eben dieſes wird auch durch viele andere Vorfälle beſtätiget. So weiß man z. E. daß die Leidenſchaften bloß aus verworrenen Vorſtellungen entſtehen, und daß es kein beſſeres Mittel, ſie zu ſchwächen, giebt, als daß man ſich die Dinge, von welchen ſie erreget werden, deutlich vorſtellet. Darinnen beſtund das große Geheimniß der ſtoiſchen Philoſophie, wie man ſolches aus den Schriften des Kaiſers **Marcus Aurelius** und des **Epictets** erſehen kann.

Es iſt eben nicht ſchwer den phyſicaliſchen Grund davon zu entdecken; und da die Erklärung deſſelben zu meiner gegenwärtigen Abſicht gehöret, ſo wird man es mir verzeihen, wenn ich dabey, um die Sache recht deutlich zu machen, etwas umſtändlicher zu werke gehe.

Man bemerke alſo zuvörderſt, daß nichts in der Seele vorgehe, ohne daß zu gleicher Zeit eine gewiſſe gleichförmige Bewegung in dem Nervenſyſteme erfolge, ſo, daß einer jeden Vorſtellung in der Seele eine gewiſſe Erſchütterung in den Nerven entſpricht. Bey der bloßen Vorſtellung wirken nur die Nerven des Gehirns, und je mehr die Vorſtellung zuſammengeſetzt iſt, deſto größer iſt die Anzahl der ſich bewegenden Nerven. Wenn ſich die Vorſtellung in Empfindung verwandelt, ſo theilt ſich dieſe Bewegung den Nerven der Bruſt mit. Das Gehirn ſcheint alſo der Sitz der Gedanken, und das Zwerchfell der Sitz der Empfindung und der unſern Willen ausrichtenden Kräfte der Seele zu ſeyn.

Die Verbindung, welche zwiſchen den Nerven des Gehirns und zwiſchen den Nerven der Bruſt ſtatt findet, iſt uns zwar unbekannt; man bemerket aber doch ſtets, daß bey einer gewiſſen Verwirrung in den Ideen, die Erſchütterung von dem Gehirne zu der Bruſt fortgehe; und

und dieß iſt der Augenblick, in welchem die Vorſtellung die Empfindung hervorbringt.

Laßt uns nunmehr betrachten, was in der Seele vorgehe, wenn ſie recht deutlich denket. Eine Vorſtellung iſt nur darum verworren, weil ihre Theile, oder die einfachen Ideen, woraus ſie beſteht, in Eins vermenget ſind, und auf einmal wahrgenommen werden. Soll eine Vorſtellung deutlich werden, ſo muß man die Theile derſelben von einander abſondern, und jeden insbeſondere betrachten. So lange die Seele dieſes thut, iſt allemal nur eine einzige Idee oder einfache Vorſtellung recht klar, und folglich wird alsdann nur ein einziger Nerve merklich erſchüttert. Daher rührt die Stille oder die große Ruhe der Seele und des Körpers, welche man bey denjenigen wahrnimmt, die ſich im Nachdenken vertiefen. Die Wirkung eines einzigen Nerven iſt zu ſchwach, um ſeine Erſchütterung den Nerven der Bruſt mitzutheilen. Ein Beyſpiel wird dieſes begreiflicher machen. Man überreichet mir eine Schrift. Erſt ſehe ich dieſelbe nur im Ganzen und verworren; ich ſehe ſchwarze Zeilen auf einem weißen Grunde, und nehme dabey im Ganzen eine gewiſſe Ordnung und Zierlichkeit wahr. So lange die Wirkung meines Auges auf das ganze Blatt gerichtet iſt, kann ich kein Wort davon leſen. Soll ich eines davon insbeſondere unterſcheiden, ſo muß die Linie meines Auges gerade auf dieſes Wort gerichtet ſeyn. Dann wird das Bild, welches ſich, wie bekannt, hinten im Auge abmahlet, an dem Orte, wo dieſes Wort ſteht, deutlicher, alle andere Bilder werden verworrener, und ich kann dieſes Wort leſen. Inzwiſchen leſe ich es, ohne mir jeden Buchſtaben, woraus es zuſammengeſetzt iſt, deutlich vorzuſtellen; und wenn ich eine deutliche Erkenntniß von der Schrift erhalten ſoll, ſo muß ich nicht nur jedes Wort insbeſondere ſehen, ſondern noch außerdem jeden Buchſtaben, und ſogar jeden Zug, woraus der Buchſtabe zuſammengeſetzt iſt, un-

terſcheiden. Indem ich aber dieſes thue, ſo iſt offenbar, daß in jedem Augenblicke nur ein einziger faſt untheilbarer Punkt hinten im Auge eine völlige Klarheit bekömmt; die andern Theile des Bildes ſind alle ſehr verworren. In dieſem Falle wird alſo nur eine einzige Faſer der Sehenerven merklich gerührt; und dieſe Bewegung iſt zu ſchwach, um ſich den übrigen Theilen des Nervenſyſtems mitzutheilen. So geht es nun allemal zu, ſo oft wir recht deutliche Vorſtellungen haben. Es iſt auf einmal nur ein einziger heller Punkt in dem Verſtande, nur eine einzige einfache Vorſtellung iſt recht klar; alles übrige von den gegenwärtigen Vorſtellungen wird verdunkelt, und kann nicht von uns wahrgenommen werden.

Hieraus wird begreiflich, warum ſehr deutliche Vorſtellungen wenig auf die Seele vermögen, und warum nothwendig eine gewiſſe Anzahl von beſondern Vorſtellungen in einem verworrenenen Ganzen beyſammen ſeyn muß, wenn eine Empfindung hervorgebracht werden ſoll. Bloß die große Menge auf einmal merklich erſchütterter Nerven iſt vermögend die Erſchütterung den Nerven der Bruſt mitzutheilen.

Ich komme nun wieder zu meiner Hauptabſicht zurücke, nach welcher ich den widerſinnigſcheinenden Satz erklären ſollte, daß die dunkeln Vorſtellungen mehr Gewalt über uns haben, als die klaren und deutlichen. Nun begreift man aus dem, was ich bisher angemerkt habe, daß keine Vorſtellung anders eine Empfindung hervorbringt, als wenn ſie verworren iſt. So bald ſie nur ein wenig deutlicher wird, ſo fängt der Verſtand an, ſich damit zu beſchäfftigen; denn unſre Natur bringt es ſo mit ſich, daß wir eine Vorſtellung, die einen gewiſſen Grad der Klarheit hat, gern aus einander ſetzen wollen. Indem wir aber dieſes thun, ſo geht alles, was hierbey geſchieht, bloß in dem Gehirne vor. Iſt hingegen die Verwirrung ſo groß, daß der Verſtand nichts

nichts dabey unterſcheiden kann, ſo wirket das Ganze der Sache auf einmal auf uns, und bringt die Empfindung hervor. Wenn ſich alſo zwo Vorſtellungen zu gleicher Zeit einfinden, ſo wirket die dunkle gar nicht auf den Verſtand, ſondern führet unmittelbar zur Empfindung, da indeſſen die andere den Verſtand wenigſtens auf etliche Augenblicke beſchäfftiget; und eben in dieſen Augenblicken bemächtiget ſich die dunkle Vorſtellung der Seele, und bringt die Handlung hervor. Es iſt nicht möglich, daß die langſame Wirkung der deutlichen Ideen die ſchnelle Wirkung der dunkeln Ideen verhindere, und auf dieſe Art überraſchet oft die Empfindung die Vernunft.

Ich merke es wohl, daß dieſe Erklärung nicht jedermann gleich einleuchtend ſeyn werde. Man muß lange Zeit die Seele bey ihren geheimſten Wirkungen beobachtet, und ſich eine gewiſſe Fertigkeit im Nachdenken über die geringſten Veränderungen, die in unſerm Innerſten vorgehen, erworben haben, wenn uns nichts von dem, was ſich auf die Phyſik der Seele bezieht, entgehen ſoll. Doch, dem ſey wie ihm wolle, ſo will ich noch eine andere Bemerkung hinzufügen, welche dieſes Paradoxon auf eine noch begreiflichere Art erkläret.

Wenn wir eine dunkle Empfindung von einer Sache haben, ſo ſind wir nicht im Stande ihren Werth zu ſchätzen. Denn, wir ſetzen das, was wir empfinden, nicht auseinander, und halten oft das, was ein bloßes Vorurtheil iſt, für eine Wirkung unſers eigenen Urtheiles; wir glauben, das zu empfinden, was andere für uns empfunden haben. Ein Vorfall, der ſich ziemlich oft zuträgt, kann zur Erläuterung dieſer Anmerkung dienen. Zwo Perſonen ſehen von weitem etwas, das ſie nicht hinlänglich unterſcheiden. Man ſuchet herauszubringen, was es wohl ſeyn möchte. Der eine thut den Ausſpruch, daß es dieſes ſey. Sogleich bekräftiget der andere dieſes Urtheil, und überredet ſich, daß er

die von jenem genannte Sache deutlich ſehe. Inzwiſchen hatte ſich jener in der Benennung geirrt, und ſieht etwas ganz anderes, als was er genannt hatte. Solchergeſtalt hintergeht uns die Dunkelheit unſrer Vorſtellungen, und machet, daß wir Einbildungen für Wirklichkeiten halten.

Zufolge dieſer Bemerkung iſt es eben nicht ſchwer zu ermeſſen, woher die überlegene Macht der dunkeln Vorſtellungen rühre. Da es unmöglich iſt, an demjenigen, was man empfindet, zu zweifeln, ſo zweifelt man eben ſo wenig an demjenigen, was man zu empfinden glaubet, und man glaubet alles dasjenige zu empfinden, was zu einer etwas dunkeln Vorſtellung einer Sache gehöret. Es giebt tauſend Dinge, worüber wir vor den Jahren der eigenen Ueberlegung unzähliche male andere haben urtheilen und entſcheiden gehört. Mit dieſen Urtheilen ſind wir ſo bekannt geworden, daß uns, ſo oft uns eines von dieſen Dingen wieder vorkömmt, zugleich das Urtheil, das wir darüber haben fällen hören, wieder einfällt, und dieſes geht ſo ſchnell in uns vor, daß die ganze Vorſtellung eine innere Empfindung zu ſeyn ſcheint. Wenn wir alſo etwas thun ſollen, das ſich darauf beziehr, ſo müſſen dieſe dunkeln Bewegungsgründe, als Folgen jener vorgegebenen Empfindungen, nothwendig wirkſam ſeyn, die Vernunft mag dazu ſagen, was ſie will. Es verhält ſich hiemit eben ſo, wie mit den optiſchen Täuſchungen, wo es faſt unmöglich iſt, der Bezauberung zu widerſtehen. Man mag es noch ſo gewiß wiſſen, daß der Mond bey ſeinem Untergange nicht größer iſt, als er im Mittagskreiſe war, ſo behält doch die Täuſchung die Oberhand über die Vernunft, wenn man auch gleich weiß, woher der Irrthum entſteht.

Iſt aber die Täuſchung ſelbſt alsdann ſo ſtark, wenn man ihren Urſprung kennt, welche Macht muß ſie nicht in ſolchen Fällen haben, wo man nicht einmal einen Argwohn hat, daß man ſich betriege? Dieß findet gemeiniglich alsdann ſtatt, wenn das Urtheil aus dunkeln Vorſtellun-

ſtellungen entſteht, auf die man kein Mißtrauen ſetzen kann, weil man ſie nicht empfindet. Daher kömmt es, daß man das Urtheil für eine Art von innerer Empfindung hält. So ſchreibt man oft ſeinen beſondern Geſchmack, oder gewiſſe Neigungen und Wirkungen des Eigenſinnes der Natur ſelbſt zu, die doch der Natur ſehr zuwider ſind. Man weiß die Urſachen, welche dieſen Geſchmack oder dieſe Neigungen hervorgebracht haben, nicht auseinander zu ſetzen, und bildet ſich ein, daß ſie ihren Urſprung in der Natur der Dinge ſelbſt haben. Vergeblich ſuchet man ihnen die Stärke der Vernunft entgegen zu ſtellen. Es ſind Feinde, die im Hinterhalte verborgen liegen: man wird von ihnen geſchlagen, und ſieht nicht, wo die Schläge herkommen. Ebendeßwegen iſt es unmöglich, ſich geradezu gegen ſie zu wehren. Der Menſch wird immer ein Sclave ſeiner Leidenſchaften und ſeiner Vorurtheile bleiben, ſo lange er ihnen weiter nichts als die Vernunft entgegen zu ſetzen weiß.

Dieß iſt, wo ich nicht irre, der wahre Urſprung der tyranniſchen Macht der Vorurtheile, der Leidenſchaften, der vorgefaßten Meynungen, und ſo vieler andern Feinde der Vernunft. Sie ſtehen in den dunkeln Gegenden der Seele, wo man ihre feindlichen Bewegungen und liſtigen Unternehmungen nicht eher gewahr wird, bis es zu ſpäte iſt, ſich dagegen zu ſetzen, und eben dieſes verſchaffet ihnen faſt immer einen unfehlbaren Sieg.

Dieſe Bemerkung iſt die Schlußfolge von allen vorhergehenden Unterſuchungen. Sie kann zur Erklärung vieler Paradoxen in Abſicht auf die Meynungen, die Sitten, die Gebräuche, und das Verhalten der Menſchen dienen; und es laſſen ſich zugleich verſchiedene ſehr wichtige Anmerkungen über die Maaßregeln daraus ziehen, welche man ergreifen muß, wenn man die Einſichten der Vernunft mit größerm Vortheile gebrauchen will.

Bey dem erſten Anblicke ſcheint einer nicht vorher eingenommenen Vernunft nichts befremdender zu ſeyn,

als gewiſſe Meynungen, welchen ganze Völker, Secten und Orden zugethan ſind. Man findet, daß ſie der geſunden Vernunft ſo gerade zuwider ſind, daß man nicht weiß, was man von denjenigen, die ſie angenommen haben, denken ſoll. Eben ſo verhält es ſich mit verſchiedenen Gewohnheiten und Gebräuchen, die ſo widerſinnig ausſehen, daß man, wenn man ſie mit anſieht, kaum ſeinen eignen Augen trauet.

Alles dieſes läßt ſich aus dem, was ich über die Macht der dunkeln Vorſtellungen angemerkt habe, deutlich genug erklären. Was man vor den Jahren der Ueberlegung hört und ſieht, das ſetzet ſich ohne einiges Hinderniß in dem Verſtande feſte. Es iſt bekannt, daß man Kindern und Perſonen, die nicht ſelbſt nachdenken, alles, was man nur will, weis machen kann. Wörter ohne Sinn füllen die Einbildungskraft an, und das Urtheil nimmt eine Menge von unbewieſenen oder auch ſelbſt wiederſprechenden Sätzen unter dem Scheine von Wahrheit und Wirklichkeit auf. So oft uns alſo das Gedächtniß an dieſe Wörter oder an dieſe Sätze erinnert, ſo erinnert es uns auch, obgleich auf eine dunkle Art, an den Schein von Wahrheit und Wirklichkeit, unter welchem wir ſie ehemals aufgenommen haben. Dieſes verhindert uns, ſie der Prüfung der Vernunft zu unterwerfen. Ja geſetzt, daß einige Zweifel in uns entſtünden, die uns zu einer ſolchen Prüfung antrieben, ſo haben wir doch, wenn die Gelegenheit da iſt, allbereits lange vorher entſchieden oder gehandelt, ehe die Vernunft Zeit gehabt hat, ihre Gründe auseinander zu ſetzen. Man ſieht den Fehler erſt, nachdem er geſchehen iſt, ein, und vermeidet ihn nicht anders, als nachdem man ihn oft erkannt hat.

Dieſe ſchnelle Wirkung der dunkeln Vorſtellungen zeiget ſich ſehr deutlich bey den böſen Gewohnheiten, die man für böſe erkennt, und gern ablegen möchte. Es gelingt uns nicht eher als nach vielen Verſuchen. Inzwiſchen

zwiſchen ſprach die Vernunft ſchon das erſte mal ſehr entſcheidend und hielt uns ſehr ſtarke Gründe vor; allein die Empfindung überwältigte ſie, weil ſie geſchwinder wirket und ſich uns alles, was ſie uns eingiebt, auf einmal darſtellet, da hingegen Zeit dazu gehöret, ſich die gegenſeitigen Gründe deutlich vorzuſtellen.

Es giebt alſo keine ſo abgeſchmackte Meynungen und Gebräuche, die ſich nicht gegen die Rechte der Vernunft und des geſunden Verſtandes einführen und behaupten ließen. So bald ein Irrthum der Maſſe von dunkeln Vorſtellungen einverleibet iſt, ſo iſt es äußerſt ſchwer, ihn aus dem Verſtande herauszureiſſen, oder auszutreiben. Dieß iſt der Grund, warum es ſelbſt dem Weiſen ſehr ſchwer fällt, Nationalvorurtheile, oder die Vorurtheile des Standes, in welchem er erzogen worden iſt, abzulegen. Es gelingt ihm damit nur in ſo fern, als er die Entſcheidungen der Vernunft aus dem Verſtande in die Empfindung übergehen laſſen kann. Denn ſoll man einen ſeit langer Zeit angenommenen Irrthum fahren laſſen, ſo iſt es nicht genug zu beweiſen, daß es ein Irrthum ſey; man muß es empfinden, ohne dabey des langſamen Ganges der Vernunftſchlüſſe nöthig zu haben.

Dieſe Betrachtung führet mich auf zwo Anmerkungen, womit ich dieſe Abhandlung ſchließen will.

Aus dem, was ich über die Leichtigkeit, womit man die wunderlichſten Meynungen und Gebräuche annimmt, und über die Hartnäckigkeit, womit man denſelben zugethan bleibt, geſagt habe, erhellet, daß es nicht ſchwer ſeyn würde, einem einfältigen und noch von keinen Vorurtheilen eingenommenen Volke vernünftige Meynungen und Geſinnungen einzuflößen und daſſelbe weiſe und tugendhaft zu machen. Man dürfte ihm zu dem Ende nur weiſe und tugendhafte Anführer geben. Der Menſch, der nicht vorher für gewiſſe Dinge eingenommen iſt, glaubet, was die andern glauben, und thut, was er an-

dere thun ſieht. Die ganze Schwierigkeit würde nur darinnen beſtehen, daß man die nöthigen Einrichtungen zu treffen wüßte, dem Volke die Muſter, nach welchen man es bilden wollte, vor Augen zu ſtellen. Wäre dieſes geſchehen, ſo würde der Erfolg davon unfehlbar ſeyn. Man kann dieſe Bemerkungen leicht auf den beſondern Fall anwenden, wo es um die beſte Methode zu thun iſt, die Jugend mit gutem Fortgange zu erziehen. Ich gehe nun zur zweyten Anmerkung über.

Wir haben aus allem, was bereits oben angeführt worden, geſehen, daß der Vernunftſchluß nichts gegen das Vorurtheil vermag, und daß die Gründe, welche uns die Vernunft an die Hand giebt, gegen die Empfindung nichts ausrichten. Einige Philoſophen haben, da ſie dieſes bemerkten, den falſchen Schluß daraus gezogen, daß die Vernunft ein ſehr unnützes Geſchenk der Natur ſey. Sie behaupten, daß die Einſichten des Verſtandes gar keinen Einfluß in unſre Handlungen haben, und daß ſie bloß zur Beluſtigung dienen können. Sie glauben, daß dieſe Lehre hinlänglich durch das Beyſpiel verſchiedener Philoſophen bewieſen ſey, welche die Tugend predigen, ohne ſie ſelbſt auszuüben, und welche den Werth und den Vortheil ſolcher Geſinnungen, die ſie ſelbſt nicht haben, und nicht zu haben verlangen, ſehr gründlich darthun. Ich merke hiebey an, daß zwar die Sache ſelbſt nicht geleugnet werden kann, daß aber die Folge, die man daraus zieht, unrichtig iſt. Die Erklärung, die ich von der Sache ſelbſt gegeben habe, entdecket uns zugleich die Mittel, der Vernunft ihre Rechte und ihren Vorzug zu verſichern.

Da das Vorurtheil unſtreitig ſtärker als der Vernunftſchluß, und wirkſamer als der deutlich erkannte Bewegungsgrund iſt, ſo kömmt es nur darauf an, daß man den Ausſprüchen der Vernunft die Stärke des Vorurtheils und der Empfindung verſchaffe, und dieſes iſt ſehr wohl möglich. Man darf nur denſelben Vernunft-

nunftſchluß ſo oft wiederholen, und denſelben Bewegungsgrund ſo oft erwegen, bis wir mit beyden recht bekannt werden. Alsdann erinnert man ſich derſelben bey allen Gelegenheiten leicht; die deutliche Erkenntniß, die man anfänglich davon hatte, verwandelt ſich dadurch in eine anſchauende und verworrene Erkenntniß; und dieß iſt es eben, was ihr die antreibende Kraft giebt. Es verhält ſich mit den moraliſchen Kenntniſſen, wie mit den Regeln der Kunſt. Die deutliche Erkenntniß aller Schönheiten eines Gemäldes ſetzet uns noch nicht in den Stand, ein ſolches Gemälde zu verfertigen. Es iſt bekannt, daß dazu Geſchicklichkeit (Genie) und Uebung gehören. Wenn man nun dasjenige, was man durch Geſchicklichkeit, durch Uebung und Fertigkeit verſteht, genauer beſtimmen will, ſo wird man finden, daß dieſes alles auf eine anſchauende uns ſehr geläufige Erkenntniß der Regeln und der Art ſie anzuwenden, hinauslaufe. Wenn wir denſelben Vernunftſchluß recht oft wiederholen und denſelben Bewegungsgrund recht oft erwegen, ſo werden wir mit beyden ſo bekannt, daß ein einziger Augenblick hinlänglich iſt, uns bey Gelegenheit eine anſchauende Erkenntniß davon zu verſchaffen. Dadurch gehen die Kenntniſſe des Verſtandes zur Einbildungskraft und von dieſer in diejenige Gegend der Seele über, wo die antreibenden Kräfte ſind. Und dieß iſt eben das Mittel, der Vernunft ihr Recht, den Menſchen auf dem Wege der Tugend zur Glückſeligkeit zu führen, zu verſichern.

# Von der Kraft (Energie*) in den Werken der ſchönen Künſte.

Um den Innhalt dieſes Aufſatzes genau zu beſtimmen, muß ich mit einigen vorläufigen Anmerkungen über den Endzweck und den erſten Grundſatz der ſchönen Künſte den Anfang machen. Gemeiniglich ſagt man, der Endzweck dieſer Künſte ſey zu gefallen, auf eine witzige Art zu vergnügen, auf eine angenehme Art zu rühren, und ihr erſter Grundſatz ſey die Nachahmung der ſchönen Natur. Nach meinen Gedanken heißt dieſes die ſchönen Künſte erniedrigen, wenn man ihnen bloß den Endzweck, zu gefallen, anerkennet, und der Grundſatz der Nachahmung kömmt mir eben ſo willkührlich angenommen, als unfruchtbar in ſeiner Anwendung vor.

Will man die ſchönen Künſte aus der Claſſe der nichtsbedeutenden Dinge herausheben, und ſie mit dem allgemeinen Syſteme der nützlichen Erfindungen in Verbindung bringen, ſo muß man einen andern Endzweck bey ihnen feſtſetzen; und wenn man den Künſtlern wirklich nützlich ſeyn will, ſo muß man ihnen einen andern Grundſatz zum Führer geben. Ich betrachte die ſchönen Künſte auf eine Art, welche ſie mir in ihrer ganzen Würde darſtellet.

Ich ſehe überhaupt nur drey große Gegenſtände, welche alles dasjenige, was die menſchlichen Einrichtungen Nützliches an ſich haben, in ſich faſſen: nämlich, die Staats-

*) Ich bin, aus Mangel eines andern Ausdrucks, genöthiget, mich dieſes Wortes zu bedienen, um dadurch überhaupt eine gewiſſe vorzügliche Kraft, nicht nur in der Rede, ſondern in allen andern Dingen, die zum Geſchmacke gehören, anzuzeigen Es iſt eben das, was bey dem Horaz (Serm. I. 4.) acer ſpiritus et vis in verbis et rebus heißt.

Staatskunſt, die Philoſophie und die ſchönen Künſte, welche alle drey gleich nothwendig zur Glückſeligkeit ſind. Soll der Menſch zu dem Grade der Glückſeligkeit gelangen, deſſen er fähig iſt, ſo hat er dazu dreyerley vonnöthen. Anordnungen, welche ihm den ruhigen Beſitz und Genuß deſſen, was zu ſeinen natürlichen Bedürfniſſen gehöret, verſichern; Kenntniſſe und Einſichten, welche ihn von ſeinen moraliſchen Bedürfniſſen, von dem Grade der Glückſeligkeit, deſſen er fähig iſt und von dem Wege, der dahin führet, unterrichten; und endlich Veranſtaltungen, um ſich dieſe Einſichten zu Nutze zu machen und die nöthigen Kräfte, um denſelben gemäß zu handeln. Die Staatskunſt ſorget für das erſte, die Philoſophie für das andere, und die ſchönen Künſte ſorgen für das dritte dieſer Bedürfniſſe. Ihnen kömmt es zu, die Lehren der Philoſophie dem Gemüthe mit einer Kraft einzudrücken, dergleichen die nackte Wahrheit niemals hat; ſie müſſen ſich der Einbildungskraft und des Herzens der Menſchen bemächtigen, um ſie nach dem erhabenen Ziele zu lenken, welches uns die Philoſophie vorgeſetzt hat. Dieß iſt der rechte Gebrauch, den der Künſtler von ſeinen Geſchicklichkeiten machen muß.

Hieraus fließt der erſte Grundſatz oder das Grundgeſetz der ſchönen Künſte, welches alles in ſich faſſet, was der Künſtler zur glücklichen Erreichung ſeiner Abſicht thun muß. Er wähle einen nützlichen Gegenſtand, er drücke ihn mit aller Kraft und Energie, deſſen er fähig iſt, aus, damit er bleibende Wirkungen in dem Verſtande und dem Herzen des Menſchen hervorbringe; oder kurz, der Künſtler gebe einem nützlichen Gegenſtande alle nur mögliche Energie.

Wenn wir die Sachen auf dieſe Art betrachten, ſo wird das, was ich Energie nenne, ein Grundbegriff in der Theorie der ſchönen Künſte und verdienet genau aus einander geſetzt zu werden. Und dieß iſt eben die Abſicht meiner gegenwärtigen Abhandlung.

In dem letzten Aufſatze, den ich der Akademie vorzuleſen die Ehre gehabt, habe ich gezeigt, daß die Seele, ſo oft ſie ſich den Eindrücken der äuſſern Dinge überläßt, in einen von denen drey Zuſtänden gerathe, welche ich den **Zuſtand des Nachdenkens**, den **Zuſtand der Betrachtung** (contemplation) und den **Zuſtand der Bewegung** (emotion) genannt habe. Die Vollkommenheit, die wir an einer Sache wahrnehmen, heißt uns darüber nachdenken, die Schönheit reißt uns zur Beſchauung oder Betrachtung derſelben fort und die Energie bringt die Bewegung hervor. Wenn wir alſo die Urſachen der Bewegung entdecken können, ſo werden wir daraus die verſchiedenen Arten der Energie kennen lernen.

Die Unterſuchungen, welche ich hierüber angeſtellt, haben mich auf drey Urſachen der Bewegung geführt. Die erſte iſt die ſchnelle Unterbrechung der Folge unſrer Vorſtellungen; die andere, eine neue Stärke, welche zuweilen uuſre gegenwärtigen Vorſtellungen bekommen, und die dritte ein merklicher Reiz von einer Sache, die ſich unmittelbar auf unſre Geſinnungen und Leidenſchaften bezieht. Ob es noch andere Urſachen davon gebe, iſt mir unbekannt.

Ich gebe alſo zur erſten Urſache der Bewegung die ſchnelle Unterbrechung der Folge unſrer Vorſtellungen an. Will man dieſe Urſache recht kennen lernen, ſo erinnere man ſich an die glücklichen Augenblicke, da die Seele, indem ſie ſich einer ſanften Zerſtreuung überläßt, ohne Zwang und ohne Anſtrengung eine Reihe ergötzender Ideen hervorbringt. Gleich einem Bache, deſſen Waſſer unmerklich dahinfließt, fühlet ſie ihre eigne Geſchäfftigkeit nicht; ſie vergißt ſich ſelbſt darüber, daß ſie ihre ganze Aufmerkſamkeit auf das abwechſelnde Gemälde richtet, welches die Folge ihrer Vorſtellungen ſchaffet. Gemeiniglich iſt dieſer Zuſtand nicht von langer Dauer, die geringſte Urſache zerſtöret die angenehme Täuſchung. Dann wendet die Seele ihre Augen von dem Gemälde ab,

ab, um ſie auf ſich ſelbſt, auf ihren Zuſtand, auf die Art ihrer Exiſtenz in dem gegenwärtigen Augenblicke zu richten. Dieſe Veränderung wird allemal von einer ſtärkern oder ſchwächern Beſtürzung begleitet, welche Bewegung hervorbringt. Ein von Kummer niedergedrückter Menſch hat zuweilen das Glück, ſeinen Kummer auf etliche Augenblicke zu vergeſſen, und ſich durch etwas Ergötzendes zu zerſtreuen; inzwiſchen fällt ihm eine Idee ein, die ſich auf ſeinen Kummer bezieht; ſogleich höret dieſe glückliche Zerſtreuung auf, er erwachet gleichſam voll Schrecken aus ſeinem ſüßen Traume, kömmt wieder zu ſich ſelbſt und alle ſeine Bekümmerniſſe ſtellen ſich wieder ein. So geſchieht es öfters, daß wir unſere Exiſtenz und unſere Perſönlichkeit gewiſſermaßen vergeſſen, und dann wecket uns auf einmal eine einzelne Vorſtellung auf, und läßt uns an uns ſelbſt und an die Umſtände denken, in welchen wir uns befinden. Dieſe ſchnelle Veränderung kann nicht ohne einige Bewegung geſchehen. So kann alſo die Bewegung durch die plötzliche Unterbrechung der Folge unſrer Vorſtellungen hervorgebracht werden. Die Urſachen, welche dieſe Unterbrechung hervorbringen, machen die erſte Claſſe der energiſchen Gegenſtände aus.

Zu dieſer Claſſe rechne ich die Gegenſtände, welche entweder durch ihre Neuheit oder durch das Beſondre, das Seltſame oder das Wunderbare, das man an ihnen gewahr wird, etwas Auffallendes an ſich haben. Man ſieht ſehr oft, daß eine ganz gleichgültige Sache, die gar keine Energie hat, zufälliger Weiſe die Aufmerkſamkeit erreget. Die gleichgültigſten Dinge, die ſich gegen unſre Erwartung zutragen, fallen, nach Beſchaffenheit der Umſtände, auf eine angenehme oder unangenehme Art auf. Es giebt ſelbſt verneinende Urſachen, die ſolches thun. So hat man bemerkt, daß Perſonen, die bey einem ſtarken Geräuſche zu ſchlafen gewohnt ſind, aufwachen, ſobald daſſelbe aufhöret.

Alles alſo, was neu, unerwartet, auſſerordentlich, wunderbar iſt, was die Einförmigkeit unterbricht und die Aufmerkſamkeit erhöhet, gehöret zu dieſer Gattung von Energie. In der Redekunſt iſt es die zu rechter Zeit geſchehene Erhebung oder Nachlaſſung des Tones der Stimme, ein unerwarteter Uebergang, eine Redensart von einer zwar ganz richtigen, aber doch nicht ſehr gewöhnlichen Wortfügung; es ſind neue Ausdrücke, auffallende Wendungen und eine Menge anderer zu rechter Zeit angebrachter kleiner Kunſtgriffe, welche dem Styl dieſe Energie geben. In der Tonkunſt erhält man dieſe Art von Energie durch die Piano und Forte, durch die weiten Intervalle, durch Pauſen, durch Veränderungen der Tonart, durch eine neue oder ſonderbare Harmonie, durch Akkorde, und durch viele andere Mittel, welche den Hauptton des Stücks von Zeit zu Zeit erheben.

Unter allen Arten von Energie iſt dieſe die unerheblichſte. Denn ſie läuft bloß darauf hinaus, einem Kunſtwerke den reizenden Geſchmack zu geben, wodurch es angenehm oder beluſtigend wird, die Materie deſſelben mag übrigens beſchaffen ſeyn, wie ſie will. Ihre Wirkung iſt vorübergehend, ſie bringt nichts Bleibendes in der Seele hervor, nichts, was zur Verbeſſerung derſelben abzielte. Ein Werk, welches bloß das Verdienſt hat, das ihm dieſe Art von Energie geben kann, kann wohl ſehr angenehm ſeyn, aber es erreichet den großen Endzweck der ſchönen Künſte nicht. So verhält es ſich mit allen Werken, die bloß ergötzend ſind; ſie können in ihrer Art vortrefflich ſeyn, aber die Art ſelbſt iſt die geringſte von allen.

Unterdeſſen kann dieſe Art von Energie ſehr nützlich gebraucht und ſelbſt ſehr nothwendig werden. So oft die Materie, welche der Künſtler bearbeitet, recht wichtig iſt, ſo muß er ihr alle mögliche Reize geben, damit ſie einen deſto größern Eindruck mache; er muß alle Triebwerke der Kunſt in Bewegung ſetzen, um die Auf-

merk-

merkſamkeit bey den wichtigſten Stellen aufs neue zu beleben. Die Odyſſee des Homers iſt ein Muſter in dieſer Art. In dem Charakter und in der Unternehmung des Ulyſſes findet ſich Energie von einer erhabenen Art; faſt alles Uebrige dieſes ſonderbaren Gedichtes betrifft ſeltſame und wunderbare Begebenheiten, welche dem ganzen Gedichte mancherley Reize geben und dadurch der Hauptmaterie vortheilhaft ſind. Durch einen weiſen und nützlichen Gebrauch dieſer Art von Energie wird der Künſtler ein Nachahmer der Natur, welche faſt immer eine zufällige Annehmlichkeit mit den nützlichen Dingen verbindet.

Ich komme nun zu der Art von Energie, welche die zweyte Urſache der Bewegung iſt. Sie entſteht aus der höhern Kraft einer ihrer Natur nach angenehmen oder unangenehmen Beſchaffenheit, welche aber doch, ohne dieſe auſſerordentliche Hülfe, keine merkliche Energie haben würde. Da ſich das, was ich zur Erklärung der Wirkung dieſer Art zu ſagen habe, auf den Zuſtand der Betrachtung (contemplation) beziehet, ſo muß ich wohl erſt einige Begriffe von dieſem Zuſtande geben. In dem erſten Augenblicke, da ſich ein Schauplatz von angenehmen Gegenſtänden vor uns eröffnet, fühlet ſich die Seele von ſeiner Schönheit gerührt; bald darauf überläßt ſie ſich der Betrachtung der verſchiedenen Gegenſtände, die ſich auf dem Schauplatze darſtellen. Auf die erſte Rührung folget nach und nach eine vollkommene mit Heiterkeit verbundene Stille, und daraus entſtehet eine angenehme Träumerey, ein Zuſtand, welcher gefällt und in welchem man gerne bleiben möchte, ob er gleich nichts ſcharfreizendes mehr an ſich hat; die Seele iſt ſich deſſen, was ſie empfindet, nicht mehr deutlich bewußt, und giebt ſich keine Mühe mehr, lebhaft zu empfinden. Wenn inzwiſchen in dieſem Zuſtande das Auge einen Gegenſtand entdecket, welcher ſich durch eine vorzügliche Schönheit von den übrigen unterſchei-

ſcheidet, ſo bekömmt die Seele ihre ganze Lebhaftigkeit wieder; das, was erſt bloß gefiel, fängt nun an zu rühren und in Bewegung zu ſetzen. Dieß iſt der Uebergang aus dem Zuſtande der Betrachtung oder der Beſchauung in den Zuſtand der Bewegung, und dieß iſt eine Art von Energie, welche aus einer vorzüglichen Vollkommenheit entſpringt.

Wir müſſen alſo in denen Gegenſtänden, welche uns ihrer Natur nach angenehm ſind, dergleichen das Regelmäßige, das Schöne und das Wahre iſt, dieſe erſte Eigenſchaft, die uns bloß befriediget, von der andern unterſcheiden, die uns in Bewegung ſetzet. Man wird das, was ich damit ſagen will, beſſer verſtehen, wenn man erſt bemerket hat, daß uns das, was wahr, was ſchön, was klar iſt, bloß gefällt, und daß uns hingegen dasjenige, was vorzüglich wahr, oder ſchön, oder klar iſt, ganz einnimmt und entzücket. Wir billigen ein Wort oder eine Redensart, welche dasjenige, was ſie ausdrücken ſollen, ziemlich gut ausdrücken; aber jene vielſagenden, alles erſchöpfenden Wörter, die man niemals vergißt, jene glänzenden Ausdrücke, die den Gegenſtänden, welche ſie abmahlen, das Leben geben, entzücken uns. Wir laſſen es dabey bewenden, das, was uns falſch zu ſeyn ſcheint, bloß zu verwerfen, aber wir entrüſten uns, oder wir lachen über das, was abgeſchmackt iſt. Wir wenden unſre Augen von dem, was nicht ſchön iſt und uns mißfällt, ab, aber eine ſehr ungeſtalte, häßliche Sache verurſachet uns zuweilen Abſcheu. Ein Gemälde, welches die Farben und den Ton der Natur ziemlich gut nachahmet, gefällt uns ſeines Colorits wegen, aber wir erſtaunen bey dem Anblicke der beſten Landſchaften eines Rembrands, welche uns in die Gegend ſelbſt, die ſie vorſtellen, zu verſetzen ſcheinen; wir fühlen in den Gliedern des Körpers die Kühle der Schatten.

Man bemerke alſo überhaupt, daß es eine vorzügliche, andern überlegene Art und Weiſe giebt, die Einbildungs-

dungskraft durch ſinnliche Gegenſtände zu rühren. Sie iſt den größten Künſtlern eigen, und verurſachet eine Art von Empfindung in den ſinnlichen Werkzeugen, die derjenigen ähnlich iſt, welche die Gegenſtände ſelbſt hervorbringen würden. So ſind verſchiedene Gemälde im Homer beſchaffen. Hier wird das Auge von dem Glanze der Waffen geblendet, dort hören wir das Geräuſch, welches ſie verurſachen, wenn der Held fällt. Eine jede Vollkommenheit, die ſich um einen beträchtlichen Grad über das Gewöhnliche erhebt, muß eine ſolche Wirkung hervorbringen, wir mögen ſie in der Natur oder in den Werken der ſchönen Künſte finden.

Ich habe allbereits angemerkt, daß die Dinge, welchen der Künſtler dieſe Art von Energie geben kann, diejenigen ſind, die ihrer Natur nach dem Verſtande und der Einbildungskraft angenehm ſind, und die folglich ſchon einige natürliche Vollkommenheit oder Schönheit an ſich haben. Die Sache verdient, daß wir ſie umſtändlicher aus einander ſetzen. Die Dinge, welche ſich auf den Verſtand beziehen, und welche man gemeiniglich unter der allgemeinen Benennung der Gedanken zuſammenfaſſet, ſind verſchiedener Arten von Vollkommenheit fähig. Ein Gedanke kann, in Anſehung der Wahrheit, der Klarheit, des Naiven, des Simplen, der Stärke, der Kürze, des Reichthums u. ſ. w. Vollkommenheit haben. Bey denen Dingen, welche ſich auf die Einbildungskraft beziehen, und deren Vollkommenheit Schönheit heißt, kann Wahrheit in der Nachahmung eines ſinnlichen Gegenſtandes, Majeſtät und Reichthum in den Bildern, in den Vergleichungen und in den Schilderungen, Regelmäßigkeit, Ordnung und Harmonie in der Anordnung der Theile, Schönheit und Anmuth in den Geſtalten ſeyn.

Der Künſtler, der ſeinem Werke nur einen gewöhnlichen Grad dieſer Vollkommenheiten gäbe, würde ein angenehmes Werk verfertiget haben, dem aber doch die

 wahre

wahre Energie fehlte; es würde ergötzen, aber nicht ſtark rühren können. Will er den großen Endzweck der ſchönen Künſte erreichen, ſo füge er noch die rechte Energie hinzu. Der Redner und der Dichter müſſen ſich nicht damit befriedigen, wahre und angenehme Dinge zu ſagen, ſondern ſie müſſen noch ihr Möglichſtes thun, den wichtigen Stellen ihrer Werke die vorzügliche Vollkommenheit zu geben, die allein unauslöſchliche Eindrücke machen kann.

Dieſe Art von Energie iſt von großem Gewichte und bringt ſchätzbare Wirkungen in dem menſchlichen Geiſte hervor. Da ſie überhaupt in einer Vollkommenheit beſteht, die vor unſrer gewöhnlichen Art, uns die Dinge vorzuſtellen, große Vorzüge hat, ſo muß das Studium ſolcher Werke nothwendig die Vollkommenheit des Verſtandes und der Einbildungskraft befördern. Erſt werden wir von den Schönheiten, welche uns der Künſtler vorzuſtellen gewußt hat, gerührt; dann betrachten wir die Sache, welche dieſe mit Bewunderung vermiſchte Rührung hervorgebracht hat, aufmerkſamer; wir ſuchen den Grad der Vollkommenheit, den wir ſo eben bewundert haben, zu begreifen; wir bemühen uns, eine ſo vollkommene Vorſtellung uns zu eigen zu machen, und es gelingt uns. Wir verlieren nachgehends allen Geſchmack an dem Mittelmäßigen und ſuchen immer das Vollkommenſte. So wird alſo die Vorſtellungskraft durch die ſchönen Künſte erhöhet. Man bemerke bey dieſer Gelegenheit, daß jene glücklichen Veränderungen, die vor drey hundert Jahren ihren Anfang genommen haben, und den Sitten, dem Fortgange der Vernunft, den Wiſſenſchaften und der Religion ſo vortheilhaft geworden ſind, ein ſehr ſchöner Beweis desjenigen ſind, was ich itzt geſagt habe. Nicht denen aus Conſtantinopel vertriebenen Griechen haben wir die Wiederherſtellung der Gelehrſamkeit, nicht denen **Medicis** haben wir die Künſte, nicht einem **Calvin** oder einem **Luther** hat ein

Theil

Theil Europens ſeine geiſtliche Freyheit zu verdanken. Ein Plato, ein Xenophon. ein Demoſthenes, ein Cicero, ein Phidias, ein Polyklet, haben dieſe glücklichen Veränderungen bewirkt. Den vorzüglichen Vollkommenheiten, die in ihren Werken glänzen, iſt man das Genie eines Erasmus, eines Calvins, eines Raphaels und aller der großen Männer ſchuldig, welche jene glückliche Veränderung zu Stande gebracht haben. Solche Wirkungen können die Werke der ſchönen Künſte hervorbringen, wenn ihnen dieſe zweyte Art von Energie eigen iſt.

Dieß iſt nicht Alles. Ausſerdem, daß ſich der Geiſt überhaupt durch das Studium der beſten Werke des Geſchmacks erhebt, zieht man noch andere beſondere Vortheile daraus. Erſt in Anſehung derer Dinge, die ſich auf den Verſtand beziehen. Dieſe Dinge ſollen uns unterrichten und unſre Erkenntniß vermehren. Dem Philoſophen kömmt es zu, die Wahrheiten aus den unerſchöpflichen dem Geiſte offenſtehenden Quellen herauszuholen und auch ihren Werth zu beſtimmen; aber dem Manne, der Geſchmack hat, dem Künſtler, liegt es ob, dieſelben in ihr ganzes Licht zu ſtellen, und ihnen gleichſam einen Körper zu geben. Der Philoſoph machet ſie verſtändlich, der Redner machet ſie ſinnlich, und läßt ſie, ohne ſie doch dem Verſtande zu entziehen, in die Einbildungskraft und das Herz übergehen, indem er ſie mit den verſchiedenen Triebwerken der Seele verbindet. Und dadurch werden ſie recht nützlich. Der Philoſoph beweiſet uns, das wir gerecht ſeyn und die Gottheit verehren müſſen. Wir können dieſer Wahrheit, welche er deutlich darthut, unſern Beyfall nicht verſagen. Da ſie aber bloß unſern Verſtand beſchäftiget, ſo rühret ſie uns nicht; wir ſind nicht einmal davon verſichert, daß ſie alsdann, wenn ſie einen Einfluß in unſre Handlungen haben ſollte, unſerm Geiſte gegenwärtig ſeyn werde, und ſo wird dieſe ſo wichtige Wahrheit faſt unnütze. Der

Dichter greift die Sache anders an, er ſtellet unſrer Einbildungskraft die ſchrecklichen Folgen der Ungerechtigkeit und der Gottloſigkeit in ſinnlichen und wegen ihrer groſſen Lebhaftigkeit unauslöſchlichen Gemälden vor. Nachdem er die Einbildungskraft gerührt hat, wendet er ſich an den Verſtand und hält ihm die Wahrheit vermittelſt jenes ſtarken eindringenden Ausdrucks vor, welcher gleichſam die Aufſchrift des Gemäldes iſt:

Diſcite juſtitiam, moniti, nec temnere Divos!

Dieß iſt die Energie, welche bloß allein der Künſtler den ſpeculativiſchen Wahrheiten geben kann.

Es würde unſchicklich ſeyn, ſich hier umſtändlicher über die verſchiedenen Mittel zu erklären, deren ſich die Redner, und die Dichter bedienen können, um ihren Gedanken entweder in Abſicht auf die Wahrheit, oder auf die Klarheit, oder auf das Naive u. ſ. w. entweder durch Bilder, oder durch glückliche Wendungen die gröſte Energie zu geben. Ich füge nur noch eine Anmerkung hinzu. Es giebt eine gewiſſe Anzahl von Wahrheiten, welche den Menſchen zu Grundregeln ihres Verhaltens dienen ſollten. Nun iſt es aber nicht genug, daß man ſich einmal von dieſen Wahrheiten überzeuget hat, man muß ſie in aller nur möglichen Klarheit einſehen, ſie müſſen unſerm Geiſte beſtändig gegenwärtig ſeyn, oder wir müſſen ſie uns ſo bekannt machen, daß wir verſichert ſind, ſie werden uns bey allen Gelegenheiten, wo wir ihres Dienſtes bedürfen, mit überzeugender Stärke wieder einfallen. Eben dieſes hatten unſre Vorfahren, in Anſehung derjenigen Wahrheiten, die ſie als Sprüchwörter vorgetragen haben, zur Abſicht. Der Verſtand verleihet der Seele gar keine thätige Kraft: darum müſſen, wenn wir uns dieſer Wahrheiten erinnern, die Einbildungskraft und das Herz Antheil daran nehmen. Nur alsdann tragen ſie den Sieg davon. Dem Künſtler kömmt es zu, das eine ſo wohl als das andere

zu thun, jene Wahrheiten auf eine ſo vorzügliche Art zu ſagen, daß man ſie niemals vergißt, oder ſie mit ſinnlichen Schönheiten und mit Empfindungen zu begleiten, welche ſie der Einbildungskraft und dem Herzen tief einprägen.

Die übrigen Dinge, welche zu dieſer Claſſe gehören, zeichnen ſich durch einen vorzüglichen Geſchmack und durch eine vorzügliche Schönheit aus.

Das Schöne von aller Art, womit man die Einbildungskraft anfüllet, vermehret bey uns die Fähigkeit, auf eine angenehme Art gerühret zu werden. Von dieſer Fähigkeit hängen großentheils die Annehmlichkeiten des Lebens ab. Der wilde, ungeſittete Menſch genießt bloß die gröbſten Vergnügungen, die Früchte deſſen, was er zur Befriedigung der dringendeſten Bedürfniſſe der Natur thut; der unterrichtete, aufgeklärte Menſch hingegen genießt unzähliche Annehmlichkeiten, welche der Geſchmack allein gewähren kann. Da aber auf der andern Seite mit dieſer größern Empfindlichkeit, welche uns der Geſchmack giebt, ſehr viele Unannehmlichkeiten, Ueberdruß und Ekel, unzertrennlich verbunden ſind, ſo kommen uns jene Vortheile theuer genug zu ſtehen. Doch, dem ſey wie ihm wolle, dieſe Empfindlichkeit verſchafft uns noch weſentlichere Güter. Sie machet den Menſchen fähiger, durch eine gute Unterweiſung vollkommener zu werden. So wie es unmöglich iſt, einen dummen oder fühlloſen Menſchen zu beſſern, weil er weder die Stärke der Vorſtellungen, die man ihm thut, noch das Gewicht der Zuchtmittel, die man bey ihm gebraucht, empfindet, ſo läßt ſich hingegen ein aufgeklärter Menſch, der durch die ſchönen Künſte empfindlicher geworden iſt, weit leichter und glücklicher bearbeiten. Oft iſt ein einziges recht kräftiges Wort, deſſen ganzen Nachdruck er fühlet, hinlänglich, ihn, nachdem er lange auf mancherley Irrwegen herumgewandelt, wieder auf den rechten Weg zu bringen. Da er Schande und Ehre weit ſtärker als

ein anderer empfindet, ſo erleichtert er dadurch ſeinem Führer den Gebrauch der Mittel, ihn vollkommener zu machen. Das Beyſpiel der Grönländer, des elendeſten Volkes auf dem Erdboden, welches beſtändig mit den grauſamſten Uebeln kämpfet, kann uns für ſich allein zeigen, welche Hinderniſſe die Unempfindlichkeit der Verbeſſerung des menſchlichen Geſchlechts in den Weg leget. Dieſes arme, ungeſittete Volk fühlet den Unterſchied zwiſchen ihrem Elende und dem Wohlſtande der Europäer ſo wenig, daß ſie nicht einmal die unſchuldigſten Gebräuche annehmen, welche ihren Zuſtand verbeſſern würden.

Dieſe Anmerkungen werden uns dazu behülflich ſeyn, den Werth und die Wichtigkeit der verſchiedenen Werke des Geſchmacks und der bisher erklärten und zu dieſer zweyten Claſſe gehörigen Arten von Energie zu ſchätzen. Die Werke der Redner und der Dichter, welche ſich durch ſtarke und auf eine ſehr auffallende Art vorgetragene Sprüche, durch ſiegreiche Wahrheiten, oder durch reiche Bilder auszeichnen, welche dem Verſtande Licht geben und die darinnen enthaltenen wichtigen Begriffe unauslöſchlich machen; ſolche Werke, ſage ich, verdienen unter denjenigen, welche zu dieſer Claſſe gehören, oben angeſetzt zu werden; und darauf folgen diejenigen, in welchen ein männlicher und gründlicher Geſchmack herrſchet, ein Geſchmack, welcher denjenigen, die dieſe Werke ſtudiren, einen Ekel vor allen Tändeleyen und vor allem, was nicht in einem gewiſſen Grade wichtig iſt, beybringt. Auch dieſes Verdienſt haben, auſſer ihren übrigen Vorzügen, die Werke, welche das ſchöne Zeitalter Griechenlandes und Roms hervorgebracht hat, und unter den Neuern findet man daſſelbe in den Werken der Mahler der Römiſchen und der Carrachiſchen Schule. Die letzte Stelle endlich ſoll denjenigen ſchönen Geiſtern und Künſtlern angewieſen ſeyn, welche es in dem Anmuthigen, in dem zärtlichen, und geſuchten Schönen,

in dem, was die Einbildungskraft auf eine feine Art reizet und kützelt, vorzüglich weit gebracht haben. Dieſe ſind es vornehmlich, denen der Menſch jene Empfindlichkeit der Einbildungskraft zu danken hat, welche eben ſo viel Ekel als Vergnügen, eben ſo viel Verdruß als Luſt verurſachet. Doch, dieß mag von der zweyten Art von Energie genug ſeyn; ich gehe zur dritten fort.

Die Dinge, welche dieſe Art von Energie haben, beziehen ſich unmittelbar auf die moraliſchen Geſinnungen und auf die Leidenſchaften, oder, um mich in der Sprache der Philoſophen auszudrücken, auf die untern Kräfte der Seele, in welchen ſie Verlangen oder Abſcheu hervorbringen. Man wird bemerkt haben, daß die energiſchen Gegenſtände, von welchen ich bisher geredet habe, ſich insgeſammt auf die Art und Weiſe, die Dinge zu ſehen, oder ſich vorzuſtellen, d. i. auf die obern Kräfte der Seele beziehen. So wie nun ein jeder einzelner Menſch einen gewiſſen Geſchmack entweder von der Natur erhalten, oder durch die Gewohnheit erlangt hat, nach welchem ſeine obern Kräfte ſo gelenkt werden, daß er die Dinge immer lieber auf dieſe als auf eine andere Art anſieht und ſich vorſtellet; ſo giebt es auch einen in den untern Kräften der Seele herrſchenden Geſchmack, nach welchem gewiſſe Dinge Verlangen, andere Abſcheu in denſelben erregen. Ein jeder Gegenſtand, welcher, indem er ſich der Seele darſtellet, die eine oder die andere von dieſen Wirkungen in ihr hervorbringt, hat eine Energie von dieſer dritten Art.

Die Bewegung ſtellet ſich ſo unmittelbar auf den Anblick dieſer Gegenſtände ein, daß einige Philoſophen, weil ſie nichts dazwiſchen ſahen, woraus ſich ihr Urſprung begreifen ließ, dreiſte behauptet haben, man könne dieſes nicht anders als aus dem Willen des Urhebers der Natur erklären, welcher, wie ſie ſagen, der Seele ſowohl als dem Körper Sinne gegeben habe. Das Vergnügen alſo und das Misvergnügen, das Verlangen

und der Abſcheu ſind, ihrer Meynung nach, unmittelbare und unerklärliche Wirkungen dieſer innern Sinne. Da ich dieſe unſern gegenwärtigen philoſophiſchen Einſichten ſo wenig angemeſſene Meynung an einem andern Orte *) widerlegt habe, ſo darf ich mich hier nicht weitläuftiger darüber erklären. Ich merke nur dieſes an, daß die Energie, von welcher itzt die Rede iſt, die wahren Bewegungskräfte der Seele hervorbringt und ſie von der Empfindung zur Handlung führet, wenn es die Umſtände erlauben. Denn, es iſt augenſcheinlich, daß das Verlangen und der Abſcheu die beyden erſten Triebfedern der Seele ſind.

Dieß beweiſet die vorzügliche Wichtigkeit dieſer Art von Energie und zeiget, wie ſehr ſowohl ihre eigentliche Beſchaffenheit als der Gebrauch, den der Künſtler davon machen kann, eine genauere Unterſuchung verdienen. Und eben dieſes iſt es, was wir itzt noch thun müſſen.

Die angenehme oder unangenehme Empfindung, welche gewiſſe Vorſtellungen begleitet, iſt die Quelle unſers Geſchmacks, unſrer Neigungen, der moraliſchen Geſinnungen und aller Leidenſchaften. Der öftere Anblick oder Genuß der angenehmen oder unangenehmen Dinge erzeuget und unterhält dieſelben. Nachdem dieſe Leidenſchaften gleichſam Wurzel in der Seele geſchlagen haben, regen ſie ſich oder wirken ſie ſo oft, als ſich eine von denen Vorſtellungen, welche ſie hervorgebracht hatten, dem Gemüthe wieder darſtellet. Von dieſen Gegenſtänden unſers Geſchmacks äußern einige ihre Wirkung ohne allen Schein von Mittelurſachen, wie ſolches bey ſinnlichen Empfindungen geſchieht; andere hingegen ſetzen verworrene Ideen voraus, vermittelſt welcher ſie ihre Energie erhalten, wie die Gegenſtände der Ehrſucht oder des Geizes. Dieſe haben keine andere Energie als durch

*) In der Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

durch Hülfe einer Menge von präexiſtirenden Ideen, wodurch man das Verhältniß gewahr wird, in welchem ſie gegen unſre Leidenſchaften ſtehen. Ihre Wirkung hängt von dem Charakter, von den Sitten, von der Gemüthsfaſſung und dem gegenwärtigen Zuſtande der Perſonen ab, die man in Bewegung ſetzen will. Ich faſſe hier alle dieſe Beobachtungen, ob ſie gleich ſehr bekannt ſind, zuſammen, weil man ſie nothwendig vor Augen haben muß, wenn man das, was ich über die verſchiedenen mit dieſer Art von Energie begabten Gegenſtände zu ſagen habe, wohl begreifen will.

Laßt uns zuerſt diejenigen betrachten, welche auf die Sinne wirken. Auſſer dem einzig und allein durch die Erſchütterung der Nerven verurſachten Vergnügen und Schmerz, findet noch bey dieſen Gegenſtänden eine ſehr ſtarke Energie ſtatt, welche die Künſtler nicht ſorgfältig genug ſtudiren können.*) Diejenigen, welche das Gehör rühren, haben bey ihrer Simplicität eine Kraft, der nichts gleich kömmt. Ein einziger Ton der Stimme, ein unartikuliertes Geſchrey, kann das Herz durchbohren und es in einem Augenblicke mit Traurigkeit, mit Mitleiden oder Schrecken erfüllen. Es giebt gewiſſe ſo unangenehme und ſo widrige Töne, daß es eine ſehr große Qual ſeyn würde, wenn man ſie eine Zeitlang anhören müßte, und hingegen giebt es auch ſo liebliche, ſanfte, ſchmeichelhafte Töne, daß nichts in der Welt der Seele ſo angenehme Empfindungen verſchaffet, als dieſe Töne in ihr hervorbringen. Hiezu kömmt, daß es keine einzige Art von Rührung und Bewegung der Seele giebt, die man nicht durch eine Folge von Tönen ausdrücken und ſinnlich machen könnte. Der Tonkünſtler, welcher

 die

*) Um dieſes wohl zu begreifen, muß man hier nothwendig die Vergleichung der Empfindungen vor Augen haben, welche zu Ende meines dritten Aufſatzes von dem Urſprunge der Empfindungen, befindlich iſt.

die Energie der charakteriſirten Töne und der Harmonien mit derjenigen, welche aus der Folge der Töne entſteht, zu verbinden weiß, iſt im Stande die ſtärkſten Wirkungen auf das Herz hervorzubringen.

Die Energie der ſichtbaren Gegenſtände hat etwas weniger innere Stärke da ſie ſich aber genauer nach allen ihren Theilen bezeichnen laſſen, ſo gewinnen ſie am Umfange das, was ihnen an innerer Stärke abgeht. Und doch iſt auch dieſe ſehr groß. Es giebt ſo äußerſt häßliche Gegenſtände, daß niemand ihren Anblick ertragen kann. Ich ſchränke mich hier auf die Betrachtung der Energie ein, die man in der Geſtalt, in den Zügen, in der Stellung und in den Bewegungen des menſchlichen Körpers bemerken kann. Dieſe Energie iſt es, von welcher die Zeichnungskünſte ihre größten Vortheile hernehmen.

Es giebt zuförderſt nichts Rührendes, Ehrwürdiges, Großes oder Erhabenes in den Geſinnungen und in dem Charakter denkender Weſen, das man nicht durch die Geſichtszüge ſichtbar machen könnte. Eben ſo verhält es ſich mit den entgegengeſetzten Eigenſchaften. Alles, was in den Geſinnungen und in dem Charakter verächtlich, gehäßig, abſcheulich iſt, läßt ſich in dem Geſichte und durch die Geberden des Körpers ausdrücken. Die wenigen Antiken aus den beſten Zeiten der Kunſt und einige Werke von Raphael beweiſen die Wahrheit deſſen, was ich hier behaupte. Nichts kömmt dem Eindrucke bey, welchen die an einer von den Töchtern der Niobe ausgedrückten Leidenſchaften des Schreckens und der Verzweiflung machen. Das, was uns die Alten von der Erhabenheit des Charakters des Olympiſchen Jupiters vom Phidias ſagen, machet es uns begreiflich, daß es keine Empfindung giebt, welche der geſchickte Zeichner nicht, vermittelſt des Ausdrucks, deſſen ſein Werk fähig iſt, einzuflößen vermögend wäre.

Die

Die Geſichtszüge haben unſtreitig unter allen ſichtbaren Gegenſtänden die größte Energie. Doch iſt diejenige, die man den Stellungen und Bewegungen geben kann, auch ſehr ſtark. Der Antike Laocoon, der Beſeſſene in der Verklärung Raphaels, oder der ſterbende Ananias auf einem der ſieben Cartons in Hamptoncourt, machen den ſtärkſten Eindruck durch die Stellungen und Bewegungen.

Die Mahler und die Bildhauer ſind nicht die einzigen Künſtler, welche dieſe Art von Energie gebrauchen müſſen. Der Schauſpieler muß ſein vornehmſtes Studium daraus machen; denn dadurch kann er dasjenige vollends ausführen, was der Dichter in dem Drama entworfen hat. So groß auch die Energie des Gedichtes ſeyn mag, ſo wird doch diejenige, welche der Schauſpieler bloß durch ſeine Handlung noch hinzuthun kann, jene allemal übertreffen. Selbſt die Tänzer könnten es, wenn ſie dieſe Sache recht ſtudiren wollten, ſo weit bringen, daß ſie jedem andern Künſtler den Rang ſtreitig machen würden. Ihre Kunſt iſt der höchſten Energie fähig, und die Schuld liegt nicht an der Kunſt, ſondern an denjenigen, welche ſie ausüben, wenn ſie in Verachtung geräth. Es wäre zu wünſchen, daß ein Tänzer, welcher auſſer der Geſchicklichkeit ſeiner Kunſt noch den tiefdenkenden Kopf eines Philoſophen hätte, dasjenige vollendete, was Noverre *) zur Verbeſſerung einer Kunſt angefangen hat, woraus man gewiß ſehr viel machen und die man ſehr nützlich gebrauchen könnte.

Es giebt noch eine Art von Energie in den ſichtbaren Gegenſtänden, welche man das Pathos der unbeſeelten Natur nennen könnte. Unter der unendlichen Menge und Mannichfaltigkeit von Geſichtspunkten, von Ausſichten und charakteriſtiſchen Gegenden, die man in der Natur ſieht, giebt es ſolche, die man nicht betrachten kann,

*) In ſeinen Lettres ſur la danse.

kann, ohne von einer Leidenſchaft oder von einer der Leidenſchaft nahe kommenden Empfindung eingenommen zu werden. Gewiſſe dunkle Gegenden flößen uns ich weis nicht was für einen heiligen Schauer ein; einen Schauer, den ſich die Prieſter verſchiedener Nationen ſehr wohl zur Unterhaltung des Aberglaubens zu bedienen gewußt haben. Andere Gegenden ſcheinen recht dazu gemacht zu ſeyn, uns verliebte Träumereyen einzuflößen. Ueberhaupt hat die Natur gewiſſen Oertern den Charakter der Munterkeit, der Traurigkeit, der Ehrfurcht, der Andacht, der Furcht oder des Schreckens, recht ſichtbar eingedrückt. Dem geſchickten Künſtler kömmt es zu, ſich dieſes zu nutze zu machen. Wählet der Landſchaftsmahler ſolche Gegenden, und bringt er darinne eine dem Charakter des Orts gemäße Handlung an, ſo wird er gewiß das Herz rühren. Von dieſer Art iſt das Gemälde des Pouſſin, von welchem der Abt dü Bos redet, wo man in einer ſehr reizenden Landſchaft das Grabmal eines jungen Mädchens mit der Aufſchrift erblicket: et ego in Arcadia. Die Dichter und die Romanſchreiber haben ſolche Gegenden wohl benutzet. Selbſt die Baukunſt, welche unter allen ſchönen Künſten der Energie am wenigſten fähig zu ſeyn ſcheint, kann ſich dieſe Art derſelben zu eigen machen. Der geſchickte Baumeiſter wird, wenn er die Natur ſtudiren will, das Geheimniß finden, ſie darinnen nachzuahmen und den Tempeln, den Grabmälern und andern charakteriſtiſchen Gebäuden die gehörige Energie zu geben.

Dieß ſind die Arten von Energie, welche den für die Sinne arbeitenden Künſten eigen ſind. Es ſcheint anfänglich, daß dieſe Künſte darinnen einen großen Vorzug vor der Beredtſamkeit und der Dichtkunſt haben. Denn die Ideen von ſinnlichen Dingen, welche die Seele vermittelſt der Rede erhält, ſind nur Schatten der Dinge ſelbſt, und ihre Kraft muß daher weit geringer ſeyn, als die Kraft der ſinnlichen Empfindungen. Inzwi-

zwiſchen haben die Redekünſte etwas, wodurch ſie ſich für das, was ſie auf jener Seite verlieren, ſchadlos halten können. Denn erſtlich, concentriren dieſe Künſte, gleich der Scheidekunſt, welche aus groben irrdiſchen Materien das Wirkſame und Geiſtige herauszieht, den in den ſinnlichen Dingen befindlichen Geiſt und verſtärken dadurch ihre Energie. Zweytens ſieht der Redner oder der Dichter vermöge ſeines feinern Gefühls weit mehr in den ſichtbaren Dingen als der große Haufe der Menſchen; er ſtellet uns dieſe Dinge nicht nur ſo vor, wie ſie den Sinnen vorkommen, ſondern ſo, wie ſie ſeine lebhafte Einbildungskraft und ſein gefühlvolles Herz wahrgenommen und empfunden haben; er iſt die Biene, welche uns die aus den Pflanzen geſammelten Säfte in Honig verwandelt wiedergiebt. Dieß ſind die Mittel, wodurch die ſinnlichen Gegenſtände eine neue Energie gewinnen. Auſſerdem findet oft bey bloß intellektualiſchen Dingen, welche den Redekünſten eigen ſind, eine Energie ſtatt, welche die Stärke der ſinnlichen Empfindungen übertrifft. Zuweilen erreget ein einziges zu rechter Zeit ausgeſprochenes Wort, gleich einem in Pulver geworfenen Funken, einen erſchrecklichen Aufruhr in der Seele, und zwingt ſie, eine lange Reihe angenehmer Ideen fahren zu laſſen und die allerverdrüßlichſten an ihre Stelle zu ſetzen. *) Solche triumphirende Worte, dergleichen Cicero

*) Ich will nur ein einziges Beyſpiel anführen, um zu zeigen, wie weit die Energie eines Wortes gehen könne. Da Hannibal an dem Hofe des Königes Antiochus war, muſterte dieſer Fürſt ſeine Kriegesheere, um die Macht, womit er die Römer anzufallen willens war, ſehen zu laſſen. Nachdem er dem Cartaginenſiſchen Feldherrn den Reichthum der goldenen und ſilbernen Fahnen, die Menge der mit Sicheln bewaffneten Wagen, die thürmetragenden Elephanten, und endlich ſeine wegen der Koſtbarkeit der Harniſche und der ganzen Rüſtung ungemein glänzende Reuterey gezeiget hatte, fragte er mit vielem Stolze den Hannibal,

Cicero zuweilen gegen ſeine Feinde ausſtieß, haben eine Energie, welcher nichts zu widerſtehen vermag. Diejenigen alſo, welche dieſe Künſte vollkommen verſtehen, haben das Herz der Menſchen in ihrer Gewalt. Sie bringen die Beherzteſten zum Zittern und flößen den Schwächſten Standhaftigkeit ein; ſie ſind vermögend, die Trotzigſten zu demüthigen und die Demuth ſelbſt ſtolz zu machen.

In den Werken der Redner und der Dichter findet alſo dieſe Art von Energie, wie alle übrige, nach ihrem ganzen Umfange ſtatt. Die Reichthümer der materiellen und das unermeßliche Gebiet der intellektuellen Welt ſind die Quellen, woraus ſie ſchöpfen. Man kann nicht daran zweifeln, daß der Endzweck, warum die Natur (d. i. ihr Urheber) dieſe Energie ſowohl in die Materie als in die immateriellen Gegenſtände gelegt hat, dahin gehe, ſich zum Herrn über die Entſchließungen und die Kräfte der geiſtigen Welt zu machen. Dieß ſieht ein jeder, wenn er auch noch ſo wenig ſcharfſichtig iſt, ein. Der Dichter und der Redner ſuchen als Diener der Natur ſie darinnen nachzuahmen. Sie wählen ſich Gegenſtände bald aus der materiellen, bald aus der moraliſchen Welt; und ſie mahlen ſie mit den lebhafteſten Farben allemal in der Abſicht ab, etwas Gutes in der geiſtigen Welt, entweder durch Erweckung, oder durch Zerſtörung gewiſſer Geſinnungen und Leidenſchaften, dadurch zu bewir-

bal, ob er wohl glaubte, daß dieſes für die Römer genug ſeyn würde. Worauf dieſer antwortete: ob gleich die Römer unter allen Völkern des Erdbodens die geizigſten ſind, ſo glaube ich doch wohl, daß ſie ſich damit begnügen werden. Rex contemplatione tanti tamque ornati exercitus gloriabundus Annibalem aſpicit, et: putasne, inquit, ſatis eſſe Romanis haec omnia? Tunc Poenus — — — plane inquit ſatis eſſe credo Romanis haec, etſi avariſſimi ſint. Macrobius im 2. Kap. im 2. B. der Saturnalien.

wirken. Sie verbreiten in den Gemüthern bald Heiterkeit und Ruhe, bald Traurigkeit und Verwirrung, und beydes thun ſie, um die Abſichten der Natur zu befördern.

Ich darf nicht erſt beweiſen, daß unter allen Arten von Energie diejenige, welche unmittelbar auf das Herz wirket, die wichtigſte iſt, und das die Werke der Künſte nur nach dem Maße des guten Gebrauchs, den der Künſtler von dieſer Art der Energie machet, achtungswürdig ſind. Dieß iſt an ſich ſelbſt klar genug. Der Künſtler, der nur zur Beluſtignng der Einbildungskraft arbeitet, iſt nicht ein Nachahmer der Natur, ſondern ein Affe, welcher ſich ſtellet, als ob er dem Menſchen nachahmte, und doch als ein Thier ſpielet, welches keiner vorher überlegten Abſichten und Endzwecke fähig iſt. Ich begreife wohl, wie ſehr ein ſolches Urtheil den angenommenen Meynungen zuwider iſt. Aber deswegen kann ich doch nichts darinnen ändern. Es giebt ſehr hochgeſchäzte Werke der ſchönen Künſte, vornehmlich der Zeichnungskünſte, in welchen man vergeblich die geringſte Spur dieſer Art von Energie ſuchen würde. Ich verachte ſie deswegen nicht. Aber anſtatt ſie mit den Kennern oder Liebhabern als vollkommene Werke anzuſehen, ſetze ich ſie in die Claſſe desjenigen, was man Uebungen (études) nennt; es ſind Verſuche, wodurch der Künſtler einen Theil ſeiner Geſchicklichkeit übet. Die Kriegskunſt beſteht nicht in der Uebung in den Handgriffen obgleich dieſe Uebung weſentlich dazu gehöret. Eben ſo verhält es ſich mit den verſchiedenen Theilen der ſchönen Künſte. Der Dichter, der ein in Anſehung der Schönheit der Verſe und der Bilder und der Lebhaftigkeit und Munterkeit des Witzes glänzendes Werk verfertiget hat, darf doch, wenn das Ganze nichts anders als ein Scherz iſt, keinen Anſpruch darauf machen, ein dem Endzwecke ſeiner Kunſt angemeſſenes Werk verfertiget zu haben. Der ganze Ruhm,

wozu

wozu er berechtiget iſt, beſteht darinnen, daß er ſich mit gutem Erfolge in einem Theile der Kunſt geübet habe.

Dieſes iſt es, was ich von der Energie in den auf die ſchönen Künſte ſich beziehenden Gegenſtänden habe ſagen wollen. Ich ſchmeichle mir damit, daß meine Anmerkungen über dieſe Materie den Künſtlern, welche ernſthaft darüber nachdenken wollen, nützlich ſeyn können. Hier iſt aber der Ort nicht, die Anwendung davon zu machen. Da ich meinem Hauptzwecke, in ſo weit es mir die Schwachheit meiner Einſichten und meiner Geſchicklichkeit erlaubte, ein Genüge gethan habe, ſo will ich nur noch einige allgemeine Bemerkungen über die Würde der ſchönen Künſte hinzufügen.

Aus allem, was ich bisher angemerkt habe, erhellet deutlich, daß unter allen ſchönen Künſten die dramatiſche die wichtigſte iſt. Es giebt keine einzige Art von Energie, welche nicht bey der Aufführung eines dramatiſchen Stücks ſtatt fände: ſein Innhalt faſſet alles, was die Dichtkunſt Kräftiges hat, in ſich; und die gute Aufführung thut noch alles hinzu, was nur in den Geberden, in der Bewegung, in den Charaktern und in dem Tone der Stimme Nachdruck haben kann. Unter den verſchiedenen Arten dramatiſcher Werke iſt die Oper allen übrigen weit überlegen, weil ſich da alle ſchöne Künſte ohne Ausnahme bey einander finden. Wenn alle diejenigen, welche das Ihrige dazu beytragen, dieſes Schauſpiel glänzend zu machen, wenn Dichter, Tonkünſtler, Schauſpieler, Tänzer, Mahler u. ſ. w. mit dem Charakter großer Künſtler philoſophiſche Einſichten verbänden und in ihren Abſichten recht einſtimmig wären, ſo würde dieſes Schauſpiel unter den Händen eines philoſophiſchen Geſetzgebers unendlich wichtig werden. Aber eben dieſes Schauſpiel beweiſt auf eine merkwürdige Art, wie weit die Neuern den wahren Begriff deſſelben ver-

verfehlen. *) Der Leichtſinn unſers Jahrhunderts iſt ſo groß, daß man alle Künſte zugleich in einer Art derſelben, welche doch allein ſie alle hätte veredeln können, verächtlich zu machen gewußt hat.

Nach den dramatiſchen Werken, behaupten die andern Arten der Dichtkunſt und der Beredtſamkeit die erſte Stelle, weil ſich ihr Gebiet weiter erſtreckt als das Gebiet der übrigen Künſte. Da meine Abſicht nicht iſt, hier den Werth der verſchiedenen Zweige der ſchönen Künſte zu beſtimmen, ſo will ich die Vergleichung nicht weiter treiben. Welcher Gattung ſich auch der Künſtler gewidmet haben mag, ſo iſt es ihm genug, zu wiſſen, daß ſeine Kunſt einer Art von Energie fähig iſt, wodurch ſie ſelbſt in den Augen der ſtrengſten Vernunft wichtig wird, und es hängt von ihm ab, ſeinen Beruf durch Werke voll erhabener Schönheiten zu veredeln. Dadurch hat ſich Phidias, der in Marmor und Elfenbein arbeitete, zum Range eines Homers zu erheben gewußt, indem er ſeinem Olympiſchen Jupiter eine Majeſtät und Hoheit gegeben, welche die erhabenſte Poeſie nicht übertreffen konnte.

Philo:

*) Ich rede hier von den Neuern, um dadurch zu verſtehen zu geben, daß die Alten, die faſt in allen Stücken unſre Lehrmeiſter zu ſeyn verdienen, dieſes Schauſpiel ganz anders zu benutzen gewußt haben. Ich werde bey einer andern Gelegenheit beweiſen, daß das griechiſche Trauerſpiel, in den guten Zeiten der Kunſt, eben das geweſen iſt, was wir eine Oper nennen, die von Anfang bis zu Ende abgeſungen wird. Nun wiſſen aber alle diejenigen, welche die Trauerſpiele eines Sophocles und Euripides kennen, in was für einer genauen Verbindung dieſe dramatiſchen Stücke mit der Religion, der Staatskunſt und der Moral des Volkes, für welches ſie verfertiget waren, geſtanden haben.

# Philoſophiſche Betrachtungen
über
## die Nutzlichkeit der dramatiſchen Dichtkunſt.

Die dramatiſche Poeſie hat dieſes mit verſchiedenen andern wichtigen Dingen gemein, daß man ſie mehr dem Zufalle und mancherley auf einander folgenden Aenderungen, als den Abſichten ihres Erfinders zu danken hat. Man weiß nicht, zu welcher Zeit und an welchem Orte die Schauſpiele, welche die dramatiſche Poeſie gezeuget haben, entſtanden ſind. Die Griechen wollen dieſelben, ſo wie die übrigen ſchönen Künſte, erfunden haben. Allein es iſt wahrſcheinlich, daß ſie von irgend einem ältern Volke auf ſie gekommen ſind. Inzwiſchen iſt die Geſchichte, die ſie uns von ihrem Anfange und Fortgange liefern, ziemlich richtig. Der erſte Keim, aus welchem man lange hernach die dramatiſche Poeſie hervorſproſſen geſehen, war nichts anders als eine kurzdaurende Luſtbarkeit, welcher ſich die Winzer nach der Weinleſe überließen. Bald wurde aus dieſer Luſtbarkeit ein jährlicher Gebrauch, darauf eine gottesdienſtliche Ceremonie, und dieſe artete nachgehends in ein Poſſenſpiel aus, welches einige Dichter von beſſerm Geſchmacke nach und nach in ein regelmäßiges und ſehr intereſſantes Schauſpiel verwandelt haben, worinnen ſich die Dichtkunſt, die Tonkunſt und ſelbſt die Philoſophie, in ihrer ganzen Größe und Erhabenheit zeigen.

Zur Zeit Solons war die ſogenannte Tragödie nicht anders als ein Poſſenſpiel, womit ein Dichter, Namens Teſpis, den Pöbel von Athen beluſtigte. Dieſer weiſe Geſetzgeber, der nicht voraus ſah, wie ſehr dieſes

dieſes Schauſpiel veredelt werden könnte, verbot daſſelbe.*) Einige Zeit nachher verbeſſerten es philoſophiſchere Dichter, als Teſpis war, ſo weit, daß es, ungeachtet der Hochachtung, welche man für Solons Verordnung hatte, durch die Geſetze gut geheiſſen wurde, und ſogar einen Theil eines der heiligſten Feſte ausmachte. Die Athenienſer hielten dieſes verbeſſerte Schauſpiel ſo wenig für gefährlich oder auch nur für unnütze, daß ſie unermeßliche Summen darauf verwandten, es in Würden zu erhalten. Ein alter Schriftſteller berichtet, daß ein einziges Trauerſpiel des Sophokles der öffentlichen Schatzkammer mehr gekoſtet habe als der ganze Krieg wider die Perſer.

Nachdem das Theater durch den Aeſchylus, Sophokles und Euripides zu einer gewiſſen Vollkommenheit gebracht worden war, fiel es niemanden ein, daſſelbe für eine den guten Sitten nachtheilige Sache anzuſehen. Man ſah den Sokrates, von ſeinen Schülern umgeben, öfters daſelbſt. Man müßte auch in der That eine ſeltſame Moral haben, wenn man die Vorſtellung der griechiſchen Tragödien, die wir noch haben, eine oder zwo ausgenommen, verdammen wollte. Die Römer hatten dieſe Schauſpiele von den erſten Zeiten der Republik an eingeführt. Da ſie aber weit weniger Feinheit des Geſchmacks und der Empfindungen als die Athenienſer hatten, ſo wußten ſie daſſelbe nicht ſo, wie dieſe zu veredeln. Das Theater behielt zu Rom immer etwas von dem ſchlechten Geſchmacke und der Unanſtändigkeit an ſich, welche es bey ſeiner erſten Anlage characteriſirten. Das große Verderben der Sitten in den letzten Zeiten der Republik, und unter den Kaiſern, verbreitete ſich auch aufs Theater, inſonderheit, nachdem man die Mimen, die Pantomimen, und die Tänzer (Paladins) auf daſſelbe hatte kommen laſſen. Man ſah damals auf

K 2 demſel-

*) Diogen. Laert. im Solon.

demſelben nichts als unflätige, unanſtändige und höchſt ſchandbare Vorſtellungen. Dergleichen gefährliche Schauſpiele zogen ſich den Tadel der Philoſophen und der erſten chriſtlichen Lehrer, welche man Kirchenväter nennt, zu, und ſeit dieſer Zeit iſt in manchen Ländern mit dem Stande eines Schauſpielers Schande verbunden. Und ſo hat das Theater, ungeachtet der beträchtlichen Verbeſſerungen, die man damit vorgenommen hat, einen Theil ſeines ſchlechten Rufes bis auf unſre Zeiten behalten. Noch neuerlich hat ihm ein berühmter Mann einen ſehr tödtlichen Streich dadurch zu verſetzen geſucht, daß er es als etwas für die Sitten ſehr gefährliches vorgeſtellet hat.

Der Geſchmack aller geſitteten Völker entſcheidet für das Theater, und keine Vernunftſchlüſſe werden daſſelbe aufzuheben vermögend ſeyn. Anſtatt alſo eine Einrichtung, welche der Geſchmack allezeit unterſtützen wird, zerſtören zu wollen, iſt es beſſer, daß man ſie vollkommener und recht nützlich zu machen ſuche, wenn es möglich iſt. Man muß ſehen, ob man, ungeachtet der Flecken, welche das Theater verſtellen, ein ſeine Mängel überwiegendes Verdienſt daran entdecken könne. Und eben dieſes iſt es, was ich in gegenwärtiger Abhandlung zu unterſuchen mir vorgenommen habe.

Um ohne vorgefaßte Meynung von dem moraliſchen Werthe des Theaters zu urtheilen, muß man auf keiner ſeiner beſondern Geſtalten beſtehen. Es giebt freylich theatraliſche Stücke, die nicht nur nichts Gutes, weder in dem Verſtande noch in dem Herzen der Zuſchauer wirken, ſondern den guten Sitten ſchädlich ſind. Ich gebe auch gern zu, daß in dem, was Herr Rouſſeau gegen ſolche Schauſpiele ſagt, viel Wahres iſt. Einige davon ſtellen genau dasjenige vor, was Horaz Peccare docentes hiſtorias nennt. Allein, daraus folget nicht, daß die ganze Gattung fehlerhaft, und die Sache überhaupt den guten Sitten ſchädlich ſey. Ich werde hier das Theater

nicht ſo betrachten, wie es heutiges Tages iſt, ſondern ſo, wie es, mit Beybehaltung des Angenehmen und Beluſtigenden, ſeyn könnte, und man kann, wie ich glaube, ohne die geringſte Sophiſterey, und ohne weit hergeholte Gründe beweiſen, daß die dramatiſche Poeſie überhaupt eine der nützlichſten Erfindungen ſey, und daß das Theater eine der achtungswürdigſten bürgerlichen Einrichtungen werden könne.

Eigentlich iſt ein dramatiſches Stück nichts anders, als eine wahre und natürliche Vorſtellung einer intereſſanten Handlung, wodurch eine gewiſſe glückliche oder unglückliche Begebenheit in einem Staate, in einer Familie, oder in dem Leben eines einzigen Menſchen hevorgebracht wird. Was iſt wohl in dieſem Begriffe der dramatiſchen Poeſie, das uns dieſelbe verdächtig machen könnte? Ein Dichter ohne Grundſätze und ohne Sitten kann allerdings eine wenig erbauliche, wenig lehrreiche, und ſogar anſtößige Handlung vorſtellen; es iſt aber eben ſowohl möglich, daß er eine ſehr lehrreiche Handlung wähle, welche überaus gute Wirkungen auf die Denkungsart und die Geſinnungen der Zuſchauer hat. Das Theater erfordert an und für ſich ſelbſt nicht eine Materie, die nothwendig den Fehler haben muß, daß ſie den Geiſt oder die Geſinnungen des Zuſchauers verdirbt. Niemand wird ſich, wie ich denke, einfallen laſſen, zu behaupten, daß ohne dieſe Fehler eine Handlung in Abſicht auf das Theater nicht intereſſant ſeyn könnte. Denn man könnte eine ziemliche Anzahl von Tragödien und Comödien anführen, welche, ohne ſolche Fehler an ſich zu haben, ſehr wohl aufgenommen worden ſind. Nun iſt es aber nicht ſchwer zu beweiſen, daß eine ſolche Handlung, wenn ſie von einem philoſophiſchen Dichter bearbeitet und auf dem Theater vorgeſtellt wird, dem Zuſchauer ſehr nützlich ſeyn könne.

Ich bemerke zuförderſt, daß der Dichter, ſelbſt ohne Rückſicht auf die Vorſtellung, in Anſehung der Art,

wie er uns eine intereſſante Handlung kennen lehret, viel vor dem Geſchichtſchreiber voraus habe. Ohne ſich eben von der Wahrſcheinlichkeit zu entfernen, ſtellet er die Begebenheiten in dem vortheilhafteſten Geſichtpunkte dar, läßt alles, was nicht weſentlich dazu gehöret, weg, und entdecket die verborgenen Triebfedern, welche die Menſchen in Bewegung ſetzen. Die in dem Drama abgeſchilderte Handlung iſt ein idealiſch Schönes. So wie ein feuriger Liebhaber an der geliebten Perſon nicht eine eingeſchränkte Schönheit, wie ſie in der Natur iſt, ſondern eine himmliſche Schönheit, welche ſeine erhitzte Einbildungskraft bildet, erblicket, ſo ſtellet uns der Dichter eine durch ſein Genie verſchönerte Handlung vor, und eben dadurch rühret er uns weit ſtärker als der Geſchichtſchreiber. Die theatraliſche Handlung iſt ein wohlangeordnetes Gemälde, das ein ſchönes Colorit und einen ſehr kräftigen Ausdruck hat; die von dem Geſchichtſchreiber beſchriebene Handlung iſt ein ohne Anordnung entworfener Riß, um die Begebenheit, wovon die Rede iſt, hiſtoriſch bekannt zu machen. Freylich bleibt der Dichter nicht bey der hiſtoriſchen Wahrheit. Aber ſelbſt ſeine Erdichtungen ſind moraliſch wahr: ſie ſind falſch in Abſicht auf die Zeiten, auf die Oerter, und auf die Namen der Perſonen, aber ſehr wahr in Abſicht auf die Situationen, und die Charaktere. Die dramatiſche Handlung liefert das Factum nicht ſo, wie es ein Augenzeuge würde geſehen haben, ſondern ſo, wie es ein höheres verſtändiges Weſen ſehen würde, das in dem Herzen lieſt, in das Innere der Dinge dringt, und alles, was nicht weſentlich dabey iſt, davon abſondert, um eine deſto richtigere und rührendere Idee davon zu haben.

Man kann ſogar, ohne die Sache im geringſten zu übertreiben, behaupten, daß uns die dramatiſche Poeſie weit beſſer als die Erfahrung unterrichtet, weil uns dieſe in den meiſten Fällen nichts als das Aeußerliche der Perſonen zeiget. Es iſt kein Stand, keine Lebensart, keine

in

in dem öffentlichen oder Privatleben wichtige Situation, welche uns die dramatiſche Poeſie nicht ſo abzuſchildern wüßte, daß uns nichts davon unbekannt bleiben kann. Der Dichter ſammelt die Züge, welche dieſe verſchiedenen Verhältniſſe kennbar machen, er rücket die Facta näher zuſammen, und entdeckt uns ſelbſt das, was uns die Erfahrung verbirgt. Will er uns von der Beſchwerlichkeit der Hoheit unterrichten? Er findet Mittel, uns in das Cabinet eines Großen zu führen; da läßt er uns nicht nur die äußern Merkmale ſeiner Verlegenheit ſehen, ſondern er läßt ihn in unſrer Gegenwart offenherzig darüber reden; und ſo mahlen uns die ſtärkſten Ausdrücke und die feinſten Anmerkungen den Verdruß und die Unruhen, welche die Hoheit begleiten, lebhaft ab. Daß die Großen zuweilen mitten in der Herrlichkeit, welche ſie zu umgeben ſcheint, von Kummer und Verdruß niedergedrückt werden: dieß iſt eine Alltagsbemerkung, die eben keinen ſonderlichen Eindruck machet. Sehen wir aber in des **Euripides Iphigenia in Aulis** das Beyſpiel davon, ſo werden wir lebhaft dadurch gerührt. Man weiß aus tauſend Begebenheiten, daß die Familien der mächtigſten Fürſten und Könige großen Unfällen und Abwechſelungen des Glücks unterworfen ſind. Aber die **Andromacha** oder **Hecuba** des griechiſchen Dichters machen uns auf eine Art, die Schauer erwecket, zu Zeugen dieſer Wahrheit, und der Eindruck davon bleibt uns Zeitlebens tief eingeprägt.

In der Welt ſtellen ſich uns die Gegenſtände, an deren gründlichen Erkenntniß uns am meiſten gelegen iſt, ſelten ſo dar, wie ſie wirklich ſind. Tauſend Dinge kommen da zuſammen, um den Menſchen zu verſtellen, und uns in Anſehung deſſen, was gut und böſe, was Verdienſt und Verbrechen iſt, zu hintergehen. Man muß lange nachdenken und viele Betrachtungen anſtellen, ehe man dieſe Gegenſtände in ihrem rechten Lichte ſieht, und gemeiniglich gelanget man erſt alsdann zu

dieſen Kenntniſſen, wenn es zu ſpäte iſt, ſie zu benutzen. Das Theater kann dieſen Weg verkürzen: man ſieht da den Menſchen, ſo wie man ihn nur ſehr ſelten in der Geſellſchaft ſieht, unverhüllt, ohne Schminke, ohne Verſtellung, ohne die geringſte Zurückhaltung. Ein jeder denket da ganz laut, und der Zuſchauer iſt bey den wichtigſten Geſchäfften, bey den geheimſten Ergießungen der Seele, der Vertraute der handelnden Perſon. Der Dichter bringt den beſten Theil ſeines Lebens damit zu, die verſchiedenen Charaktere der Menſchen zu erforſchen, die Leidenſchaften gründlich kennen zu lernen, die Tugenden und Laſter in ihrem wahren Lichte zu beobachten, das mit den verſchiedenen Ständen und Lebensarten der Menſchen verknüpfte Gute und Böſe abzuwiegen, und die zur richtigen Beurtheilung jeder wichtigen Situation dienlichſten Geſichtspunkte zu bemerken: und dann breitet er ſeine koſtbaren Kenntniſſe in der dramatiſchen Poeſie vor uns aus, und thut es ſo, daß er uns in kurzer Zeit und auf die kräftigſte Art dasjenige mittheilet, was er ſelbſt durch langes Nachdenken und ſehr viele Beobachtungen gelernt hat. Hierinnen beſtehen überhaupt die Vortheile dieſer Art von Poeſie, und ich glaube nicht, daß in dieſem Gemälde etwas Uebertriebenes ſey. Der philoſophiſche Dichter, den ich hier vorausgeſetzt habe, iſt kein bloß eingebildetes Weſen, und die Materien, ſo wie ich ſie zu dramatiſchen Stücken verlange, bieten ſich uns von allen Seiten dar, wenn nur der Dichter Genie genug hat, neue Geſtalten zu ſchaffen.

Laßt uns nach dieſen allgemeinen Anmerkungen einige beſondere Vortheile der dramatiſchen Poeſie betrachten. Zuvörderſt iſt es offenbar, daß keine andere Art von Poeſie ſo geſchickt iſt, uns Beyſpiele und Muſter von Tugenden zu geben, als dieſe. Plato ſagte, daß ſich der Menſch auf das heftigſte in die Tugend verlieben würde, wenn er ſie unter einer ſichtbaren Geſtalt ſehen könnte.

Bloß die dramatiſche Poeſie kann der Tugend dieſe Geſtalt geben. Der Dichter kann die Handlung ſo ordnen, daß der Tugendhafte dabey in allem möglichen Glanze erſcheint. Ich weiß wohl, daß die dramatiſchen Stücke, vermöge eines alten Vorurtheils, gemeiniglich ſo eingerichtet ſind, daß die Tugend unterliegt, um das Mitleiden zu erregen. Allein, die bis zur Bewunderung getriebene Hochachtung iſt weder weniger angenehm, noch weniger lebhaft, als das Mitleiden, folglich hindert den Dichter nichts, die Tugend allem dem, was ſich ihr entgegenſetzet, überlegen vorzuſtellen. Nichts hindert ihn, einen Jüngling aufzuführen, der, gleich dem Herkules, allen Reizen der Wolluſt widerſteht, und ſich, ungeachtet der Bezauberungen des Laſters, in die Arme der Tugend wirft, und da ſeine Belohnung findet. Sollte denn ein glücklicher Ausgang des Schauſpieles weniger rührend ſeyn als ein unglücklicher? Was könnte mehr intereſſiren als ein Fürſt, der mitten unter allgemeinen Drangſalen, der Vater ſeiner Völker iſt; ein Staatsbedienter, der ſeinem Vaterlande getreu, und eine Schutzwehr der Bürger gegen einen Tyrannen iſt; ein rechtſchaffener Mann, deſſen Ehrlichkeit der Bosheit der Hofleute überlegen iſt, und der nach manchem Kampfe über ſeine Feinde ſieget? Bloß der Dichter kann die Tugenden in ihrem ganzen Glanze vorſtellen, indem er die ſchönſten Thaten in den rührendeſten Situationen geſchehen läßt, ſie durch Contraſte erhebt, und ihnen die größten Schwierigkeiten entgegenſetzet. Alle dieſe Mittel, welche die theatraliſche Handlung ſehr intereſſant machen, ſind zugleich ſehr geſchickt, die Tugend glänzen zu laſſen.

Die innere Zufriedenheit, welche die guten Handlungen begleitet, und das Glück, welches der Tugend Lohn iſt, ſind ebenfalls wichtige Dinge, welche uns bloß der dramatiſche Dichter ſo nachdrücklich fühlen laſſen kann, daß wir von Begierde entflammt werden, uns dieſelben zu eigen zu machen.

Auf der andern Seite können die auf dem Theater enthüllten Bosheiten und Frevelthaten große Wirkungen hervorbringen. Es iſt um ſo viel mehr daran gelegen, dieſes Mittel zur Entlarvung des Böſewichts zu gebrauchen, da man ihn in der Natur ſelten unter ſeiner wahren Geſtalt erblicket. Wie viele Böſewichter ſieht man nicht mit einer glänzenden Wolke von Glück und Freude umgeben? Und welch ein gefährliches Beyſpiel giebt dieſes nicht redlichen Seelen, welche nicht in das Innere dieſer ſcheinbaren Glückſeligkeit eindringen? Man führe alſo dieſe vermeynten Glücklichen auf dem Theater auf, damit jedermann da ſehe, wie plötzlich dieſes falſche Glück verſchwindet, ſobald der Böſewicht allein, und dem Nachdenken überlaſſen iſt! Der Zuſchauer wird Zeuge von den tödtlichen Unruhen und verzehrenden Leidenſchaften ſeyn, die ihn zu Boden drücken; er wird ihn dieſes vorgegebene Glück verabſcheuen hören, und es wird ihm vor einem Zuſtande grauen, den er zu beneiden nicht abgeneigt war.

Ich geſtehe es, daß mir dieſe heilſamen Wirkungen der dramatiſchen Poeſie ſo wahr und unleugbar vorkommen, daß es mich befremdet, wie man daran habe zweifeln können. Ich wünſchte wohl, ſagt Rouſſeau, daß man mir deutlich und ohne Wortgepränge zeigte, durch was für Mittel das Theater Geſinnungen, die wir nicht haben, in uns hervorbringen, und uns von moraliſchen Dingen anders urtheilen lehren könne, als wir ſelbſt davon urtheilen. Ich darf es wohl ſagen, mich dünkt, daß ich dasjenige ſehr deutlich einſehe, was dieſer ſonſt ſo ſcharfſinnige Mann nicht einſehen konnte.

Es iſt wahr, der Geſchmack des Schönen und Guten ſcheint älter als aller Unterricht zu ſeyn. Allein, man irre ſich nicht; dieſer Keim iſt ſo ſchwach und liegt ſo tief in der Seele verborgen, daß er ſehr leicht erſtickt werden kann. Wie viel Beyſpiele giebt es nicht, daß Empfin-

Empfindungen, die angeboren, und unzerſtörbar zu ſeyn ſchienen, gänzlich ausgelöſcht worden ſind! Der Menſch, der von Natur eine richtige Beurtheilungskraft und gute Geſinnungen hat, wird nicht viel Nutzen davon haben, wenn er das Unglück hat, unter verderbten Menſchen zu leben. Er nimmt ihre Geſinnungen, ihre Vorurtheile, ihre Sitten an, ſo ſehr ſie auch ſeinem natürlichen guten Charakter entgegengeſetzt ſind. Man hat herzhafte und großmüthige Männer feig und kleinmüthig werden ſehen, weil ſie mit Leuten von dieſem Charakter umgegangen ſind. Man hat Männer von großem Verſtande und vielen erworbenen Einſichten, in einen kindiſchen Aberglauben verfallen geſehen, weil ſie in der Geſellſchaft von abergläubiſchen Narren gelebt hatten. Woher kömmt es, daß ganze Nationen Vorurtheile haben, welche der Vernunft zur Schande gereichen, und Geſinnungen, welche den Menſchen erniedrigen?

Beweiſt dieſes nicht klar, daß unſre Geſinnungen, unſer Geſchmack, und das Urtheil, welches wir von moraliſchen Dingen fällen, ſehr von den Beyſpielen, die wir vor uns ſehen, abhängen? Iſt es aber nicht äußerſt ſelten, daß uns die eigene Erfahrung dieſe Beyſpiele unter einem ſo auffallenden Geſichtspunkte zeiget, als es das Theater thun kann? Die Forderung des Herrn Rouſſeau ließe ſich, wie es ſcheint, mit beſſerm Grunde auf die Malerey anwenden. Unterdeſſen könnte man doch antworten, daß ein liederlicher junger Menſch ſein unordentliches Leben aufgegeben habe, weil er durch ein Gemälde lebhaft gerührt worden,*) und daß Ariſtoteles angemerkt habe, daß es Gemälde gebe, welche mehr über den Menſchen vermögen als die beſten Vorſchriften der Sittenlehre.**) Wenn man zuweilen laſterhafte Perſonen

*) Dieſe Geſchichte wird von dem heiligen Gregorius von Nazianz erzählet.

**) Ariſt. Politic. L. V.

Perſonen gewiſſen Ausſchweifungen, denen ſie ganz ergeben zu ſeyn ſcheinen, auf einmal entſagen, und ihre Geſinnungen und Sitten in ganz kurzer Zeit ſo ſehr ändern ſieht, daß ſie beynahe unkenntlich werden, ſo iſt oft ein einziges recht auffallendes und rührendes Beyſpiel von dem Glücke, welches die Tugend hervorbringt, oder von dem Elende, welches das Laſter nach ſich zieht, hinreichend geweſen, eine ſo glückliche Veränderung zu bewirken; die dramatiſche Poeſie iſt aber ſehr geſchickt, ſolche Beyſpiele zu geben. Der Dichter iſt ein Zauberer, der mit einem einzigen Schlage ſeines Stabes die Zauberkraft des verderblichen Blendwerkes, welches die Einbildungskraft und das Herz feſſelte, zerſtören kann. Kann ein durch und durch verderbter, ganz bösartiger Menſch weder durch Vorſchriften noch durch Beyſpiele zur Rechtſchaffenheit zurückgebracht werden, ſo kann ſolches doch mit demjenigen, der dem Laſter bloß aus Verblendung ergeben iſt, geſchehen; und nichts iſt geſchickter, eine ſolche Wirkung hervorzubringen, als ein rührendes Gemälde, dergleichen nur das Theater aufſtellen kann. Die Anzahl der Elenden, die gar nichts zu beſſern vermag, iſt weit kleiner als man denket. Die meiſten haben noch einen Keim von Vernunft und Rechtſchaffenheit in ſich, der ſich um ſo viel geſchwinder entwickelt, weil ihn das Vorurtheil zurückgehalten hat. Ein einziger Lichtſtral zerſtreut zuweilen eine Menge ſolcher Vorurtheile, und verhilft der Vernunft zum Siege. Die dramatiſche Poeſie giebt aber weit beſſer als jede andere Veranſtaltung Gelegenheit dazu.

Dieſe Anmerkung führet mich natürlich darauf, die Kraft der ſchönen Sentenzen zu zeigen, welche als ein beträchtlicher Theil der dramatiſchen Poeſie geſchätzet werden. So wichtig und unleugbar eine Wahrheit ſeyn mag, ſo rühret ſie doch nur alsdann lebhaft, wenn ſie am rechten Orte angebracht wird. Das Wahre, das bloß den obern Theil der Seele, oder den Verſtand,

beſchäff-

beſchäfftiget, hat nicht die geringſte Kraft auf uns; es iſt bloß ſpeculativiſch, wie die Wahrheiten der Geometrie ſind: wird es aber mit der Einbildungskraft und dem Herzen verbunden, ſo wird es ein wirkſames Principium, das unſere Geſinnungen und Handlungen regieret. Wer gern einzelne Gedanken oder Anmerkungen und Maximen im Geſchmacke des Rochefoucault lieſt, der wird oft bemerkt haben, daß einige darunter außerordentlich auffallend ſind. Ein jeder Leſer wird ſich auch eine kleine Anzahl davon auswählen, welche er vorzüglich wahr und gut findet. Dergleichen Gedanken ſind diejenigen, welche mit gewiſſen, unſrer Einbildungskraft gegenwärtigen Gemälden oder Auftritten zuſammenhängen, und welche uns dieſe Wahrheiten ſinnlich machen. Es verhält ſich damit eben ſo, wie mit denen Wahrheiten, welche die Moral der Fabel ausmachen; für ſich allein machen ſie ſehr wenig Eindruck; iſt aber die Einbildungskraft durch das Gemälde, welches ihr die Fabel vorhält, lebhaft gerührt worden, ſo bekömmt dadurch die Moral eine vorzügliche Kraft, und bleibt dem Gemüthe unauslöſchlich eingegraben.

Nun iſt unter allen Arten von Poeſie die dramatiſche am geſchickteſten, den Sentenzen dieſe große Kraft zu geben, weil ſie die rührendeſten Gemälde darſtellet. Hat der Dichter erſt unſre Aufmerkſamkeit auf einen intereſſanten unſre ganze Seele einnehmenden Auftritt gerichtet, ſo ſpricht er zwey oder drey nachdrucksvolle Wörter aus, welche die Seele der Bilder ſind, wovon wir ſo ſehr gerührt ſind, und ſo ergreifen wir dieſe Wahrheiten mit der größten Lebhaftigkeit, und mit einer Ueberzeugung, die nichts zu ſchwächen vermag. Wenn die Wahrheit jemals Eindruck auf den Menſchen machen kann, ſo iſt es bey ſolchen Gelegenheiten, wo ſeine ganze Seele ſchon für ſie eingenommen iſt.

Wenn die Wahrheit ihre größte Stärke durch die Bilder, unter welchen ſie ſinnlich wird, erhält, ſo bekömmt

kömmt die dramatiſche Poeſie noch einen Vorzug, welcher reiflich erwogen zu werden verdienet. In dem ganzen Umfange der moraliſchen Welt iſt keine einzige Art von Gegenſtänden, die nicht in das Gebiet der dramatiſchen Poeſie gezogen werden könnte. Charaktere, Geſinnungen, gute und böſe Handlungen, bedenkliche, gefährliche oder glückliche, Situationen, über alles dieſes kann die theatraliſche Handlung gebieten. Ein Menſch, der lange ein gutes Theater beſucht hätte, würde einen Vorrath von Bildern beſitzen, welcher alle moraliſche Wahrheiten unter materiellen Geſtalten in ſich ſchlöſſe. Mit dieſen Kenntniſſen verſehen, würde er in Geſprächen mit andern einen unendlichen Vortheil daraus ziehen. Ein einziger Name würde ihm die Stelle einer Beſchreibung vertreten, eine bloße Anſpielung würde ihm oft eine lange Rede erſparen. Um wichtige Anmerkungen zu unterſtützen, oder zu beſtärken, dürfte er ſeinen Zuhörer nur an einen jener Auftritte erinnern, welche in ſeiner Einbildungskraft ſo lebhaft abgemalt ſind. Die bloßen Namen Tartüffe oder Harpagon beſchrieben den Scheinheiligen und den Geizhals beſſer, als alles, was der größte Philoſoph durch Definitionen ausdrücken könnte. Kann man einen jungen Menſchen, der im Begriffe ſteht, einen Irrweg zu betreten, zurufen: mein Freund, erinnere dich an Barnwell,*) ſo wird man ihn durch dieſe zwey Worte ſtärker rühren, als durch die vernünftigſten und bündigſten Ermahnungen.

Man kann ſolcher lehrreichen Bilder, welche der Rede einen ſo großen Nachdruck geben, niemals zu viel haben; und die Moraliſten vermeiden das leere Geſchwätz in ihren Schriften nur in ſo fern, als ſie ſich ſolcher Anſpielungen bedienen können. Die Alten hatten hiezu ihre Mytho-

*) Hauptperſon in dem Engliſchen Trauerſpiele: der Kaufmann von London.

Mythologie, ihren Homer, und die Werke des griechiſchen Theaters, und wer die Alten lieſt, weiß, wie ſehr ſie ſich dieſe Bilder zu Nutze gemacht haben. Der Kaiſer Auguſtus, der die ſchändlichen Vergehungen der Agrippa und der beyden Julien oft beweinte, ſagte einen Vers aus dem Homer her, *) welcher das Unglück ſeines Hauſes weit beſſer abſchilderte als alles, was er nur ſagen konnte. Nun ſcheint es aber, daß man vermittelſt eines guten Theaters dieſe Art von Kenntniſſen ſehr ausbreiten und viel gemeiner machen könnte.

Ich komme auf einen andern Nutzen der dramatiſchen Poeſie. Zuweilen, ſagt ein berühmter Mann, **) habe ich gehofft, daß man auf dem Theater die wichtigſten Stücke der Moral ohne Schaden des heftigen und ſchnellen Ganges der dramatiſchen Handlung unterſuchen würde. Worauf würde es denn dabey ankommen? Das Gedicht ſo anzuordnen, daß dergleichen Dinge auf eben die Art herbeygeführt würden, wie die Niederlegung der Regierung im Cinna. Auf dieſe Weiſe könnte der Dichter die Frage vom Selbſtmorde, von der Ehre, vom Zweykampfe, von der Thorheit der Ehrenſtellen, u. ſ. w. aufwerfen und abhandeln. Ich bin völlig der Meynung dieſes Philoſophen, und füge

*) Αἴθ' ὄφελες τ' ἄγονός τ' ἔμεναι, ἄγαμός τ' ἀπολέσθαι. Iſt ein Wort, das Hektor zum Paris ſagte, da er ihm die unzählichen Uebel, welche er ſeiner Familie und ſeinem Lande zufügte, vorwarf, und welches ſo viel ſagen will: Wollten die Götter, daß du nie geboren, oder ſchon vor deiner Verheurathung umgekommen wäreſt! Da in dem Worte ἄγονος eine kleine Zweydeutigkeit iſt, ſo kann dieſer Vers auf den Auguſt ſelbſt angewendet werden, in folgenden Sinne: wollten die Götter, daß ich keine Kinder gezeuget hätte, oder daß ich in dem eheloſen Stande geſtorben wäre!

**) Hr. Diderot.

füge noch hinzu, daß ſolche Unterſuchungen, die ein geſchickter Dichter allemal auf eine natürliche Art herbeyführen kann, auf dem Theater weit intereſſanter werden, als ſie in jeder andern Gattung ſeyn würden. Denn ſolche Materien werden nur durch nähere Beſtimmungen der Perſonen und Oerter wirklich intereſſant. Die theatraliſche Täuſchung ſetzt uns an die Stelle der bey der Handlung intereſſirten Perſonen, und dann iſt es nicht mehr um eine bloße Speculation zu thun. Da wir durch die Täuſchung in ſehr wichtige Situationen verſetzt werden, ſo finden wir uns gedrungen, eine Parthey zu ergreifen; die Seele wird erhitzt, und alle ihre Kräfte vereinigen ſich auf den wichtigen Gegenſtand, wovon die Rede iſt. Das berühmte Selbſtgeſpräch Hamlets in dem Trauerſpiele des Shakeſpeare iſt ein Beyſpiel davon. Kann man wohl daran zweifeln, daß man in ſolchen Umſtänden weit ſtärker gerührt werde, als wenn eben dieſelbe Materie auf dem Lehrſtuhle eines Profeſſors abgehandelt würde?

Ich bleibe hier ſtehen, weil ich glaube, daß meine bisherigen Anmerkungen hinlänglich beweiſen, daß die dramatiſche Poeſie von dem größten Nutzen ſeyn könne. Herr Rouſſeau, der dieſes ohne Zweifel wohl einſah, behauptet, daß ein nützliches und ſo nützliches Theater, als wir hier vorausſetzen, eine Chimäre ſey. Niemals, ſagt er, wird man den Geſchmack und die Sitten durch das Theater verbeſſern, weil diejenigen Stücke, welche mit den herrſchenden Sitten ſtreiten, keinen Beyfall finden werden. Ich antworte hierauf, daß es eben nicht darum zu thun ſey, allemal Nationalſitten und Meynungen anzugreifen. Zur Zeit des Moliere konnte man das ſeltſame Geſchlecht der lächerlichen Spröden auszischen ohne den Nationalcharakter der Franzoſen zu beleidigen. Der Dichter that es wirklich mit ſehr gutem Erfolge, und Ariſtophanes griff die Sitten der Athenienſer ſehr lebhaft an, ohne dadurch

die

die Menge der Zuſchauer zu vermindern. Auſſerdem ſcheint es mir nicht ganz wahr zu ſeyn, daß uns alles dasjenige, was nicht mit unſern Sitten übereinſtimmet, beleidige. Nur wilde, rohe Nationen halten hartnäckig auf ihre Sitten, und nur auf ſie machen andere Sitten gar keinen Eindruck. Unter jeder geſitteten Nation giebt es mehr oder weniger vernünftige Perſonen, die viele ziemlich allgemein angenommene Dinge mißbilligen und unter einem Joche ſeufzen, deſſen ſie entlediget zu ſeyn wünſchen. Diejenigen, welche Standhaftigkeit genug haben, um den gebahnten Weg zu verlaſſen, ziehen zuweilen noch andere nach ſich, die von ſich ſelbſt niemals daran gedacht hätten, und dieß bringt oft glückliche Wirkungen auf ein ganzes Publicum hervor. Der Nationalcharakter eines Volks ſey endlich welcher er wolle, ſo giebt es doch unter einzelnen Perſonen Tugenden und Laſter, die unter den übrigen nicht Platz haben. Nichts hindert alſo den Dichter, daß er die einen zu ſtärken ſuche und ſich den andern entgegenſetze. Ich gebe es gern zu, daß unter den Huronen ein theatraliſches Stück in franzöſiſchem Geſchmacke keinen Beyfall finden; daß der Geizige des Moliere gleich bey der erſten Vorſtellung fallen würde, wenn alle Zuſchauer Harpagone wären; ich gebe auch zu, daß das Theater niemanden Geſinnungen, zu welchen ihm die Natur den erſten Keim verſagt hat, noch eine Denkungsart beybringen werde, welche den Grad der natürlichen Fähigkeiten der Zuſchauer überſtiege. Aber ich ſehe noch nicht, daß das Theater deswegen aufhöre, nützlich zu ſeyn. Giebt es wohl ein Volk auf Erden, ohne eine natürliche Anlage zu einem höhern Grade von Tugend, als es hat, oder ohne die geringſte Fähigkeit, einige ſeiner Fehler abzulegen? Und wenn es auch ein ſolches Volk gäbe, ſo würde das Theater nicht unnützer ſeyn, als jede andere zur Verbeſſerung des moraliſchen Menſchen getroffene Veranſtaltung. Einen ſolchen Fall giebt es aber gewißlich nicht. Es verhält

hält ſich mit den Sitten und Meynungen, wie mit dem Geſchmacke, welcher ganz unvermerkt durch gute Müſter verbeſſert wird. Die unter den Ruinen des alten Roms hervorgezogenen alten Denkmäler waren gewiß nicht nach dem herrſchenden Geſchmacke der Italiener, als einige glückliche Köpfe dieſelben nachzuahmen anfiengen. Indeſſen hat doch eben dieſes eine gänzliche Veränderung in dem Geſchmacke hervorgebracht. Eine kleine Anzahl alter Muſter zerſtörte den Gothiſchen Geſchmack in der Zeichnungs- und Baukunſt. Man kann auch wohl nicht ſagen, daß der Menſch in Dingen, welche die Sitten betreffen, eigenſinniger ſey als in Sachen des Geſchmacks. Wenn alſo die dramatiſchen Dichter ihren Mitbürgern in Abſicht auf die Moral eben dieſelben Dienſte leiſten wollten, welche ein **Bramantes**, ein **Michael Angelo**, und ein **Raphael** den ihrigen in Abſicht auf den Geſchmack geleiſtet haben; ſo würde es ihm, wie ich glaube, nicht weniger gelingen, eine glückliche Revolution hervorzubringen.

Dieſe Anmerkungen werden wohl zur Genüge beweiſen, daß die dramatiſche Poeſie ſehr nützlich ſeyn könne. Noch muß ich das Theater als ein bloſſes Schauſpiel betrachten. Von dieſer Seite hat es ſich eben vornehmlich den Tadel ſtrenger Moraliſten zugezogen. Doch, wenn dieſe Schauſpiele nichts anders als gute Vorſtellungen ſolcher dramatiſchen Gedichte wären, als wir in dieſer ganzen Abhandlung vorausgeſetzt haben, ſo ſehe ich nicht, was daran zu tadeln wäre. Im Gegentheil, wenn es dramatiſche Stücke giebt, die man mit Nutzen leſen kann, ſo werden eben dieſelben Stücke, wenn ſie gut aufgeführt werden, von weit größerer Wirkung ſeyn, weil die Gemälde des Dichters bloß durch die Vorſtellung ihre ganze Kraft bekommen. Der Redner Aeſchylus ſagte zu den Rhodiern, welche eine von ihm gehaltene Rede des **Demoſthenes** bewunderten: **Ey, meine Herren, was würdet ihr geſagt haben, wenn ihr den Demoſthenes ſelbſt gehört hättet?** Man füge hiezu noch die

ſcharfſinnige Bemerkung des berühmten Baco, daß die Menſchen in zahlreichen Verſammlungen weit leichter gerührt werden können, als wenn ein jeder für ſich allein iſt. Die durch eine gute Aufführung hervorgebrachte Täuſchung endlich muß nothwendig den guten Eindrücken, welche der Dichter hervorbringen will, vollends alle mögliche Kraft ertheilen.

Ich leugne nicht, daß die heutige Schaubühne, in Anſehung der Aufführung ſehr große Mängel und Fehler habe. Allein, dieſe Mängel und Fehler ſind dabey nicht weſentlich, und man würde ihnen ſehr leicht abhelfen, wenn die geſetzgebende Macht die Sache würdigte, ſich ihrer anzunehmen. Dieß geſchah zu Athen, wo kein Stück aufgeführt werden durfte, bis es von einigen obrigkeitlichen Perſonen unterſucht worden war, und eben dieſe Perſonen mußten zugleich dafür ſorgen, daß die Aufführung recht gut wäre.

Wenn man die Schauſpiele auch nur als eine bloße Beluſtiguug betrachtet, ſo haben ſie nichts an ſich, deſſen ſich die aufgeklärtſte Vernunft ſchämen dürfte, wenn man nur einige Fehler dabey verbeſſerte, welches ſich gewiß ſehr leicht thun ließe. Wenn auch kein anderer Vortheil dabey wäre, als daß dadurch müſſige Menſchen Geſchmack am Nachdenken über moraliſche Dinge, über Charaktere, über die Leidenſchaften, über die verſchiedenen Vorfallenheiten des Lebens u. ſ. w. bekämen, ſo würde dieſes ſchon genug ſeyn, eine ſolche Beluſtigung wichtig zu machen. Dieß iſt aber gewiß die natürlichſte Wirkung, welche das Theater hervorbringt.

Ich befürchte nicht mit dem Hrn. Rouſſeau, daß die Schauſpiele ein arbeitſames Volk zu ſehr zerſtreuen und zu einem verſchwenderiſchen Aufwande verleiten würden; ich glaube vielmehr, daß ſie, wenn das Theater nur einigermaßen gut eingerichtet wäre, die entgegengeſetzte Wirkung hervorbringen könnten. Man weiß, was in kleinen Staaten die Zeitvertreibe eines arbeitſamen

Volkes gelten, und wie hoch gemeiniglich eine oder zwo von dem Hausvater in dem Wirthshauſe oder auf der Jagd zugebrachte Stunden den Weibern und Kindern zu ſtehen kommen. Man weiß auch, was die geſellſchaftlichen Vergnügungen der Perſonen von höherm Stande ſagen wollen. Wären die Schauſpiele das, was ſie ſehr leicht ſeyn könnten, ſo würde eine Hausmutter ihre Pflicht weit beſſer erfüllen, wenn ſie ihre Kinder ins Schauſpiel begleitete, als wenn ſie dieſelben in eine Verſammlung führet, wo man nichts als Tändeleyen ſieht und höret. Sie würde dabey noch den Vortheil haben, daß ſie ſich im Schauſpiele einen Vorrath von Materie ſammelte, um ſich mit ihrer Familie über Dinge zu unterhalten, die einen nothwendigen Theil der Kenntniſſe einer wohlerzogenen Jugend ausmachen. Nichts iſt gemeiniglich froſtiger, als die Familiengeſpräche, ſobald von moraliſchen Dingen die Rede iſt. Wenn ein gutes Schauſpiel den Stoff dazu hergäbe, ſo würden dieſe Unterredungen ſo wohl nützlich als angenehm werden.

Ich ſage es aber noch einmal: es fehlet viel daran, daß die beſten Theater ſo beſchaffen wären, daß man die angezeigten glücklichen Wirkungen davon erwarten könnte. Es giebt unter der großen Menge von dramatiſchen Stücken nur ſehr wenige, die einen gänzlichen Beyfall verdienen; und das Uebrige, was zum Theater gehöret, iſt ſehr ſelten ſo beſchaffen, wie es zur Vermeidung alles gegründeten Tadels rechtſchaffener Leute beſchaffen ſeyn müßte. Wenn man aber die Fehler und Mißbräuche des Theaters verdammet, muß man ſich doch dem guten Gebrauche, den man davon machen kann, nicht widerſetzen. Zu Athen wurde **Sophokles**, ein Dichter und Schauſpieler, für würdig gehalten, gemeinſchaftlich mit dem großen **Perikles** den Staat zu regieren. Wollte man das Theater gehörig verbeſſern und vervollkommnen, ſo ſehe ich nicht, was Perſonen vom größten Verdienſte und von den reinſten Sitten hindern könn-

könnte, dem Publico durch die Ausübung einer Kunſt zu dienen, welche nach hinweggeſchafften Mißbräuchen eine der achtungswürdigſten werden kann.

Es giebt bereits theatraliſche Stücke, welche dem hohen Begriffe, den ich von der dramatiſchen Poeſie gegeben habe, gemäß ſind, und ich glaube, daß es auch Schauſpieler giebt, die werth ſind, dieſe Stücke vorzuſtellen. Man ſieht ſchon glückliche Köpfe die von dem ſchlechten Geſchmacke dieſer Dichtungsart vorgeſchriebenen Schranken überſchreiten, und ſich auf ſelbſtgebahnten Wegen weit über ihre Vorgänger erheben. Man hat Grund zu hoffen, daß einige günſtige Umſtände dem Theater die Würde wieder geben werden, die es zu den ſchönſten Zeiten der Republik Athen hatte.

# Anmerkungen
## über den gegenſeitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft.

Wenn man bey den Unterſuchungen über den Urſprung der Sprache ſehr große Schwierigkeiten antrifft, ſo rühret dieſes daher, daß bey dieſer Frage kein gewiſſer feſter Punkt, an den man ſich halten, und von dem man weiter fortgehen könnte, ſtatt zu finden ſcheint. Auf der einen Seite glaubet man gewahr zu werden, daß die Sprache eine bis auf einen gewiſſen Grad angebaute Vernunft vorausſetze, und auf der andern Seite begreift man nicht, wie die Vernunft ohne Hülfe einer Sprache habe fortſchreiten können. Dieſe beyden Vermögen ſcheinen zu gleicher Zeit die Urſache und die Wirkung von einander zu ſeyn. Vermuthlich hat eben dieſe, dem erſten Anblicke nach unüberwindliche, Schwierigkeit große Philoſophen glauben laſſen, daß man zur Erklärung des Urſprungs der Sprache ſeine Zuflucht zu einem Wunderwerke nehmen müſſe. Unterdeſſen geſteht man, daß man nach den Regeln einer geſunden Philoſophie nicht eher ſeine Zuflucht zu übernatürlichen Urſachen nehmen müſſe, bis die Unzulänglichkeit der natürlichen Urſachen gehörig erwieſen iſt. Die Abſicht dieſes Aufſatzes iſt nicht, dieſe Materie nach ihrem ganzen Umfange abzuhandeln, ſondern nur durch wohlüberlegte Beobachtungen über den gegenſeitigen Einfluß der Sprache und der Vernunft in einander, wo möglich, einiges Licht darüber zu verbreiten.

Wenn man die Sprache nur überhaupt betrachtet, ſo ſcheint ihre Einrichtung ganz ſimpel zu ſeyn. Es ſind Wörter, deren jedes beſonders genommen, das Zeichen

einer Idee iſt; einfache Redensarten, welche ſehr einfache Verhältniſſe zwiſchen zwo Ideen anzeigen; endlich Sätze, die aus mehrern Redensarten zuſammengeſetzt ſind, und eine Folge von Verhältniſſen ausdrücken. Dieß iſt der algebraiſchen Rechnung völlig gleichförmig, wo jeder Buchſtabe, beſonders genommen, eine Quantität anzeiget; zwey, vermittelſt eines Zeichens ihres Verhältniſſes, mit einander verbundene oder von einander getrennte Buchſtaben eine Art von einfachem Satze ausmachen; und endlich eine aus mehrern Buchſtaben, vermittelſt verſchiedener anderer Zeichen des Verhältniſſes zuſammengeſetzte Formel einen zuſammengeſetzten Satz bezeichnet.

Das erſte, was ſich bey den Unterſuchungen über den Urſprung der Sprache darbietet, ſind die Wörter. Was für einen Gang mag wohl der Verſtand genommen haben, daß es ſich der Menſch einfallen ließ, ſchickliche Zeichen zur Vorſtellung ſeiner Ideen zu ſuchen, und durch was für Mittel hat er wohl dieſe Zeichen gefunden? Dieß ſind die zwo erſten Fragen, worüber ich einige Betrachtungen anſtellen will, welche, wo ich nicht irre, die Auflöſung dieſer Aufgabe erleichtern werden.

Es iſt nicht möglich, vermittelſt der Geſchichte bis zur Morgendämmerung der Vernunft zurückzugehen, und da die erſten Bemühungen mit anzuſehen, welche der Menſch angewandt hat, um den Anfang zu einer Sprache zu machen. Es ſcheint auch nicht einmal nöthig zu ſeyn, die Sache ſo weit herzuholen. Das, was der unterrichtete Menſch itzt thut, wird uns das, was der thieriſche, der Gabe der Sprache noch beraubte Menſch that, begreiflich machen. Der Gang des Verſtandes iſt immer derſelbe; die Sprachen bereichern und vervollkommnen ſich wahrſcheinlicher weiſe durch eben dieſelben Mittel und Wirkungen, welche den erſten Grund dazu gelegt haben. Es kömmt alſo darauf an, daß

wir das, was uns die Erfahrung von dieſer Sache lehret, ſorgfältig ſammeln.

Jedermann weiß die Geſchichte jenes Blindgebohrnen, welcher erſt, nachdem er zu den Jahren des Verſtandes gekommen war, durch eine glückliche Operation ſein Geſicht erlangte. Als er die verſchiedenen in ſeinem Zimmer befindlichen Gegenſtände zum erſten male erblickte, unterſchied er nichts an denſelben. Er wurde nur von allem zuſammengenommen gerührt, welches ihm als ein aus einem einzigen Stücke beſtehendes Ganzes vorkam; er hielt es für eine glatte und in ihren Theilen auf verſchiedene Art gefärbte Oberfläche. Es kam ihm gar nicht in den Sinn, zu denken, daß das, was er ſah, aus verſchiedenen von einander abgeſonderten Gegenſtänden zuſammengeſeẓt ſey, und folglich war er auch nicht darauf bedacht, wie er ſie nennen wollte. Dieſes Factum giebt uns ein Bild von dem, was in dem Verſtande vorgeht, wenn er zum erſtenmale ganz unbekannte Gegenſtände erblicket, und ſelbſt von dem, was in dem Verſtande des noch rohen thieriſchen Menſchen vorgegangen iſt. Seine Sinne wurden von tauſenderley, in eine gleichartige Maſſe unter einander gemengten Gegenſtänden gerührt, worinnen er nichts zu unterſcheiden wußte. Nun iſt es offenbar, daß man, ehe man darauf fallen kann, einer Sache einen Namen zu geben, dieſelbe von der ganzen Maſſe der Vorſtellungen, die man hat, unterſcheiden, und als einen beſondern von den andern abgeſonderten oder unterſchiedenen Gegenſtand betrachten muß. Eben darinnen beſteht alſo der erſte Schritt, den der Menſch hat thun müſſen, um zu einer Sprache zu gelangen; er mußte in ſeinen Vorſtellungen gewiſſe Theile als abgeſonderte und mit den übrigen nicht zuſammenhängende Weſen unterſcheiden. Dieſer erſte Schritt hat aber nicht geſchehen können, bis ſich der Menſch mit dieſen Gegenſtänden bekannt gemacht hatte; denn ſo lange uns eine Sache ſchlechterdings neu iſt, fällt es uns ſchwer,

etwas

etwas darinnen zu unterſcheiden. Dieſer Gang des Verſtandes zeiget ſich allenthalben. Wer zum erſtenmale eine ihm unbekannte Sprache reden höret, der unterſcheidet darinnen weder Sylben noch Wörter. Eine ganze Rede kömmt ihm als ein in einem fortgehendes Getöſe vor, welches keine von einander abgeſonderte Theile hat; erſt nachdem man eben dieſelben Redensarten oft gehöret hat, bringt man es ſo weit, daß man die Wörter unterſcheidet. Eben ſo verhält es ſich mit allen neuen Gegenſtänden. Wer niemals ein Werk der Baukunſt geſehen hätte, würde eine auf einem Fuße ruhende, mit einem Kranze eingefaßte und mit Wandpfeilern geſchmückte Mauer anſehen, ohne es ſich einfallen zu laſſen, jene Dinge daran zu unterſcheiden. Fragte man ihn, was er ſähe, ſo würde er antworten, daß er eine Mauer und zwar eine nur aus einem Stücke beſtehende Mauer ſehe; die Neuigkeit des Gegenſtandes würde ihm nicht zu bemerken erlauben, daß der Fuß, der Kranz und die Wandpfeiler Theile der Mauer ſind, welche ſich in Gedanken davon abſondern laſſen. Ueberhaupt bleibt eine jede Idee, worüber man nicht nachgedacht hat, verworren, das heißt, man unterſcheidet nichts darinnen, ob ſie gleich aus Theilen, die man ſich beſonders vorſtellen kann, zuſammengeſetzt iſt. Man frage die meiſten Menſchen, die wenig nachdenken, was gewiſſe Dinge, die ſie tauſendmal geſehen haben, ſeyn; ſie werden nicht wiſſen, was ſie antworten ſollen. Weil ſie nämlich die Theile, woraus eine Sache zuſammengeſetzt iſt, nicht von einander unterſchieden haben, ſo ſind ſie auch nicht im Stande, dieſe Sache zu beſchreiben, oder ihre Theile zu nennen, wenn ihnen gleich die Nahmen dieſer Theile bekannt wären.

Dieſer erſte Schritt, den der Menſch zur Erfindung einer Sprache thun mußte, war nach Beſchaffenheit der Gegenſtände mehr oder weniger ſchwer. Bey einigen war eine geringe Aufmerkſamkeit ſchon hinlänglich; bey

 andern

andern wurde der Beobachtungsgeiſt und ein von dem Genie unterſtütztes Nachdenken dazu erfordert; bey gewiſſen Fällen endlich mußte der Zufall dem Genie zu Hülfe kommen. Doch, wir müſſen uns umſtändlicher über dieſe Wirkungen des Verſtandes erklären.

Das Geſicht iſt unter allen unſern Sinnen derjenige, welcher uns dieſes erſte Geſchäffte des Verſtandes, wodurch wir gewiſſe Gegenſtände von der verworrenen Maſſe unſrer Vorſtellungen abſondern, am meiſten erleichtert. Es iſt der einzige Sinn, der uns ſehr bald merken läßt, daß ſich die Gegenſtände, deren Empfindung er in uns erreget, auſſer uns befinden. Alle übrige halten uns den Gegenſtand der Empfindung verborgen, und laſſen uns nur die Wirkung gewahr werden, welche er auf unſre ſinnlichen Werkzeuge machet. Das Sehen geſchieht vermittelſt ſo ſchwacher Eindrücke, daß man die Wirkung des Lichts auf das Auge gar nicht empfindet; die Aufmerkſamkeit wird dabey ganz auf den Gegenſtand und nicht, wie bey den übrigen ſinnlichen Empfindungen, auf das empfindende Werkzeug gerichtet. Die Farben laſſen ſich weit beſſer von einander unterſcheiden, als die verſchiedenen Arten des Schalls oder des Geruchs; und wir ſehen auſſer den Farben die Geſtalten der Körper und ihre Bewegung. Es iſt alſo wahrſcheinlich, daß die ſichtbaren Gegenſtände die erſten geweſen ſind, welche der Menſch unterſchieden, und von welchen er ſich klare Begriffe gemacht hat. Der Menſch, der zum erſtenmale den vor ſeinen Augen ausgebreiteten Schauplatz der Natur erblickte, ſah an demſelben ein in ſeinen Theilen verſchiedentlich gefärbtes flaches Gemälde. Allein, auſſer den Farben, unterſcheidete er darinnen die Geſtalten, und da er bald ſah, daß einige Theile, welche er zu unterſcheiden angefangen hatte, ihre Stelle veränderten, ſo war es ihm leicht, ſie als abgeſonderte Theile zu betrachten. Der Vogel, der anfänglich einen Theil des Baums, auf welchem er ſaß, auszumachen ſchien, flog

davon,

davon, und ließ ſogar einen Laut von ſich hören. Eine ſehr kleine Aufmerkſamkeit war ſchon genug, um ſich von dieſem Vogel eine von der Maſſe der ganzen Vorſtellung des ſichtbaren Schauplatzes abgeſonderte Idee zu machen. So brachte es der Menſch, vermittelſt einer ſehr geringen Anſtrengung dahin, daß er ſich Begriffe von ſichtbaren Dingen erwarb.

Um die Begriffe von den Eigenſchaften und Zufälligkeiten der Körper zu faſſen, dazu gehörte mehr, als bloße Aufmerkſamkeit; der Beobachtungsgeiſt wurde dazu erfordert und man mußte mehrere Dinge mit einander vergleichen. Man begreift leicht, daß ſich dieſe Fähigkeit bey den rohen ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen nur bey auſſerordentlichen Gelegenheiten entwickeln konnte. Gemeiniglich ſind es die Antriebe des Bedürfniſſes, welche den Menſchen ſcharfſinnig machen, indem ſie ihn zwingen, ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand ſeiner Begierden zu richten. Eben dieſe anhaltende Aufmerkſamkeit machet uns mit den Gegenſtänden recht bekannt. Wahrſcheinlicher Weiſe lernte der Menſch, den der Durſt plagte, und der das, was ihn ſtillen konnte, nur nach vielen vergeblichen Verſuchen fand, eben dadurch das Waſſer von allen übrigen ſichtbaren Materien deutlich unterſcheiden, und es als das Element betrachten, das ihn bey einem ſo dringenden Bedürfniſſe erquicken könnte.

Eine große Menge Ideen hat man wahrſcheinlicher Weiſe dem Zufalle zu danken. Von dieſer Art ſcheinen mir die meiſten Verhältnißbegriffe zu ſeyn; man würde ſie vielleicht niemals gehabt haben, wenn nicht die Erfahrung die Gelegenheit zur Beobachtung der ſich wechſelsweiſe auf einander beziehenden Dinge (Correlaten) herbeygeführt hätte. Man würde zum Beyſpiele ſich niemals den Begriff von der Feſtigkeit gemacht haben, wenn man niemals flüſſige Materien gefühlt hätte. Es iſt ſo gar ſehr wahrſcheinlich, daß es viele allgemeine Eigen

ſchaften der Körper giebt, von welchen wir bloß darum keinen Begriff haben, weil das Gegentheil davon niemals beobachtet worden iſt. Wir befinden uns in vielen Abſichten in dem Falle jenes Frauenzimmers, welches ſichs gar nicht einfallen ließ, daß ihr Gemahl einen großen Mangel habe, weil ſie niemals mit andern Mannsperſonen, die davon frey geweſen wären, umgegangen war. Wir empfinden viele Dinge, ohne es zu wiſſen, weil die ſinnliche Empfindung niemals aufhöret. So kann man den ganzen Tag über ein ziemlich ſtarkes Geräuſch hören, deſſen man ſich nicht bewußt iſt, man müßte ſich denn auf etliche Augenblicke die Ohren zugeſtopft haben.

Durch die bisher angezeigten Mittel gelangte alſo der Menſch nach und nach dazu, daß er das Chaos ſeiner Vorſtellungen in Ordnung brachte und von einigen Ideen insbeſondere eine klare Erkenntniß bekam; eine Operation, welche nothwendig vor der Erfindung der Wörter vorhergehen mußte, indem man es ſich nicht einfallen läßt, dasjenige zu nennen, wovon man keinen klaren Begriff hat. Man ſieht hieraus, um ſolches im Vorbeygehen zu bemerken, daß die Anzahl der Wörter in einer Sprache niemals die Anzahl der klaren Begriffe übertreffen kann, welche alle einzelne Perſonen der Nation, die dieſe Sprache ſpricht, zuſammengenommen gehabt haben. Und da wahrſcheinlicher Weiſe die Anzahl der klaren Begriffe nicht viel größer iſt, als die Anzahl der Wörter, ſo folget daraus, daß die Anzahl der Wörter einer Sprache und ihrer abgeleiteten Bedeutungen die Summe aller klaren Begriffe der Nation, welche dieſe Sprache ſpricht, ausmache.

Man kann aus dem, was ich ſo eben angemerkt habe, auch noch dieſe Folge ziehen, daß derjenige, der einen neuen Ausdruck erfindet, oder ein ſchon bekanntes Wort in einer neuen Bedeutung gebraucht, den Vorrath unſrer Kenntniſſe mit einem neuen Begriffe berei-

chert habe. Dieſes vorausgeſetzt, würde es nicht unmöglich ſeyn, den Fortgang, den eine Nation ſeit einer gewiſſen Epoche in ihren Kenntniſſen gemacht hätte, von einer Zeit zur andern zu beſtimmen. Man dürfte nur den Gelehrten, die zugleich Philoſophen wären, auftragen, alle Werke, die in einer gewiſſen Zeit ans Licht treten, zu leſen, um alle neue Ausdrücke und alle in einem neuen Sinne gebrauchte Wörter, für welche noch keine wahre Synonymen in der Sprache vorhanden wären, daraus zu ziehen. Dieſe Ausdrücke würden beweiſen, daß ſich der Verſtand mit eben ſo vielen neuen Begriffen bereichert habe. Doch ich komme wieder zur Hauptſache zurücke.

Nachdem wir gezeigt haben, wie der Menſch habe zur Feſtſetzung gewiſſer Begriffe gelangen können, ſo müſſen wir nun ſehen, wie er habe ſolche Laute ausfindig machen können, die als Zeichen geſchickt wären, eben dieſelben Begriffe in dem Gemüthe der übrigen zu erregen. In der Sprache ſind dieſe Zeichen nichts anders, als Laute; und man ſieht es nicht ſogleich ein, wie ein Laut ein verſtändliches Zeichen eines Begriffs ſeyn kann, der mit dieſem Laute nichts gemein zu haben ſcheint. Um den Gang des menſchlichen Geiſtes bey dieſer Erfindung deutlich zu begreifen, müſſen wir vor allen Dingen bemerken, daß es ſehr viele Gegenſtände in der Natur giebt, welche ihre Gegenwart durch Laute zu erkennen geben. Nachdem der Menſch dieſe Gegenſtände unterſchieden, und ſich Begriffe davon gemacht hatte, konnte es ihm nicht mehr ſehr ſchwer fallen, ſie zu bezeichnen; er durfte nur eben dieſelben Laute, wodurch ſich dieſe Gegenſtände zu erkennen geben, nachahmen; denn man ſieht, daß die Werkzeuge der Stimme bey dem Menſchen ziemlich biegſam ſind, und daß er eine große Menge verſchiedener Laute ohne Schwierigkeit nachmachet.

Aller

Aller Wahrſcheinlichkeit nach ſind die erſten Wörter in allen Sprachen nichts anders als Nachahmungen eines gewiſſen Lautes geweſen. Man findet noch in ausgebildeten Sprachen Spuren davon, ungeachtet der groſſen Veränderungen, welche dieſe Sprachen ſeit ihrem Urſprunge erlitten haben. Da inzwiſchen dieſe natürlichen Laute nicht articuliret ſind, ſo konnten ſie auf verſchiedene Art nachgeahmt werden, und eben derſelbe natürliche Laut konnte nach dem Grade der Feinheit der ſinnlichen Werkzeuge desjenigen, der ihn nachmachte, mehr als Ein Wort veranlaſſen. Eben dieſes hat die Verſchiedenheit der Sprachen hervorgebracht. Das Bellen eines Hundes zum Beyſpiel konnte von einigen ſo nachgeahmt werden, daß ſie die Sylbe Hu ſtark ausſprachen, da indeſſen andere es durch den Laut Hau nachzumachen glaubten. Das Geſchrey der Ente konnte nach einigen durch das Wort Ana, nach andern durch den Laut Ant ausgedrückt werden; und daher kömmt die doppelte Benennung dieſes Thieres, da es im Lateiniſchen anas und im Deutſchen Ant oder Ente heißt. Hiezu kömmt, daß die natürlichen Laute ſelbſt mannichfaltig ſind, und dadurch eine Verſchiedenheit in den Nachahmungen veranlaſſen. Jederman weiß, daß der Schall des Donners bald mit dem Laute der Sylbe ton, bald mit dem Laute der Sylbe bron eine Aehnlichkeit hat, ſo, daß das griechiſche Wort *βροντη*, Brontä, eben ſo wohl das Zeichen des Donners ſeyn konnte, als das lateiniſche tonitru, das franzöſiſche tonnerre, oder das deutſche donner. Eben dieſe Bemerkung kann man auch bey dem Brüllen des Stiers, welches bald mit dem griechiſchen Worte *βȣς* (bus) bald mit dem deutſchen Worte Ochs eine Aehnlichkeit hat, und bey ſehr vielen andern natürlichen Lauten machen.

Mich dünkt alſo, daß die Erfindung derjenigen Wörter, wodurch man Dinge, welche ſich in der Natur durch einen Laut zu erkennen geben, ausdrücket, eben nicht ſchwer

gewe-

geweſen ſey und die Kräfte des rohen Menſchen nicht überſtiegen habe. Sind aber dieſe erſten Elemente eines Wörterbuchs einmal da, ſo läßt es ſich begreifen, wie ſie zur Erweiterung der erſten Sprache haben dienen können. Da inzwiſchen die meiſten unſrer Begriffe in keinem merklichen Verhältniſſe mit dem Laute ſtehen, ſo kann man fragen, wie der Menſch darauf gefallen ſey, ſich eines gewiſſen Lautes zur Bezeichnung einer Sache zu bedienen, welche mit dem Laute nicht die geringſte unmittelbare Verbindung hat; und eben dieſes wollen wir nun unterſuchen.

Wir ſehen, daß diejenigen, welche neue Begriffe entdecken, oder ausſinnen, niemals, zur Bezeichnung derſelben, Laute, welche nicht ſchon vorhanden wären, erſchaffen; ſie nehmen ein entweder in ihrer oder in einer andern Sprache ſchon bekanntes Wort dazu, und verändern es ein wenig, oder geben ihm eine neue Bedeutung. Mit noch weit ſtärkerm Grunde können wir alſo annehmen, daß es den erſten Menſchen, welchen es nicht ſo leicht wie uns fiel, den Sinn neuer Ausdrücke durch Definitionen, oder durch Beſchreibungen zu beſtimmen, niemals habe in die Gedanken kommen können, eine Sache durch ein bloß willkührliches Zeichen auszudrücken. Sie müſſen gewiß aus der Natur hergenommene Gründe gehabt haben, einer Sache dieſen oder jenen Namen beyzulegen. Die Schwierigkeit dieſer Frage beſteht darinnen, die natürliche Verbindung zwiſchen dem Laute und ſolchen Dingen, welche keinen Laut von ſich geben, ausfündig zu machen. Es iſt weit leichter, es zu empfinden, wie ſich die Sache zugetragen hat, als den Gang des Verſtandes bey dieſen Operationen deutlich zu beſchreiben. Wer ſich die Mühe geben und über die Metaphern, ja ſelbſt über alle figürliche Redensarten, welche in allen Sprachen die größte Anzahl der Ausdrücke ausmachen, nachdenken will, der wird finden, wie ſinnreich der menſchliche Geiſt iſt, Aehnlichkeiten zu entdecken,

cken, und wieweit ſich die Fähigkeit, welche die Aſſociation der Begriffe hervorbringt, erſtrecke. Dieſe Gabe iſt dem Menſchen angebohren, und die roheſten und dem thieriſchen Zuſtande am nächſten kommenden Völker, ja ſelbſt taub und ſtummgebohrne Menſchen beſitzen dieſelbe. Eine von etwas Nachdenken begleitete Aufmerkſamkeit iſt hinlänglich, um Gebrauch davon zu machen. Sie war alſo auch vorher ſchon das Eigenthum des Menſchen, ehe ſeine Sprache gebildet war. Und eben dieſe allen Menſchen gemeine Gabe hat der bey ihrem Anfange ſehr armen Sprache den weiten Umfang gegeben, daß ſie ſelbſt diejenigen Dinge, welche nicht nur von dem Sinne des Gehörs, ſondern von allem, was materialiſch iſt, am weiteſten entfernt ſind, ausdrücken kann.

Die Einbildungskraft iſt es, welche einer jeden klaren Vorſtellung einen Körper oder eine materielle Geſtalt giebt. Die Natur unſers Geiſtes bringt es ſo mit ſich, daß er ſich beſtändig bemühet, ſeine Vorſtellungen klar zu machen, und ihnen ſolche Kennzeichen einzudrücken, die ſie ihm wieder ins Andenken bringen können. Da nun nichts mehr Klarheit hat, als unſre ſinnlichen Empfindungen, und vornehmlich diejenigen, welche wir durch das Geſicht erhalten, ſo tragen wir gleichſam alle unſre intellektuellen Vorſtellungen in die Sinne und vornehmlich in das Geſicht über. Hieraus begreift man, wie der Menſch zwiſchen denjenigen Dingen, welche in ſeiner erſten Sprache Namen hatten, und zwiſchen andern, welche anfänglich auſſer aller Verbindung mit dem Laute zu ſtehen ſcheinen, Aehnlichkeit habe finden; und wie aus einer kleinen Anzahl von ihm nachgeahmter natürlicher Laute eine Sprache, welche Dinge, die nicht in die Sinne fallen, ausdrücket, habe entſtehen können. Der Laut, den faſt alle Hunde, wenn ſie gereizt werden, von ſich geben, konnte durch die Sylben orr, irr, oder err ausgedrückt werden; der Zorn des Menſchen hat eine offenbare Aehnlichkeit mit der Leidenſchaft des Hundes, die man

man durch die genannten Sylben ausdrücken konnte; daher ſind natürlicher Weiſe die Wörter ὀργὴ, ira, irrité, welche die Leidenſchaft des Zorns bey dem Menſchen bezeichnen, entſtanden. Von da hatte man nur einen ziemlich leichten Schritt zu thun, um daſſelbe Wort ὀργὴ zur Bezeichnung einer jeden ungeſtümen Leidenſchaft überhaupt zu gebrauchen. Ein ſolcher Gang des menſchlichen Geiſtes ſchließt alle bloß willkührliche Anwendungen eines Ausdrucks zu einer neuen Bedeutung gänzlich aus.

Wenn man die erſten Stammwörter der Sprachen bewahrt hätte, ſo könnte man, wie ich glaube, den Gang genau anzeigen, welchen der Verſtand genommen hat, um bis zu den von dem erſten Sinne entfernteſten Bedeutungen zu gelangen. Allein, da uns die meiſten dieſer Stammwörter fehlen, indem die erſten Benennungen unter den Geſtalten, welche ſie durch eine lange Reihe von erlittenen Veränderungen angenommen haben, nicht mehr kenntlich ſind, ſo iſt es ſehr ſelten möglich, die Verbindungen zu entdecken, welche die verſchiedenen Bedeutungen eines und deſſelben Ausdruckes mit einander vereinigen. So iſt es leicht einzuſehen, wie das wirkſame Weſen, welches unſern Körper belebet, in der franzöſiſchen Sprache den Namen ame bekommen habe. Weil nämlich eben daſſelbe Weſen im lateiniſchen animus oder anima hieß; weil daſſelbe Wort vorher zur Bezeichnung des Athems diente; und weil dieſes darum geſchah, daß im griechiſchen das Wort ἄνεμος den Wind bedeutet. Die Verbindungen dieſer Bedeutungen ſind augenſcheinlich; weil wir aber den Urſprung des letztern Wortes nicht wiſſen, ſo iſt uns auch unbekannt, wie man darauf gefallen iſt, dem Winde den Namen ἄνεμος zu geben. Wäre die lateiniſche Sprache verloren gegangen, ſo würde man von der urſprünglichen Bedeutung des Wortes ame gar nichts verſtanden haben. Dieß iſt aber eben dasjenige, was ſich in Abſicht auf ſehr viele

Wörter zugetragen hat, welche aus einigen gänzlich verloren gegangenen Sprachen in andere aufgenommen worden ſind.

Man bemerke hier, daß die etymologiſche Geſchichte der Sprachen unſtreitig die beſte Geſchichte des Fortganges des menſchlichen Geiſtes wäre. Nichts würde für einen Philoſophen ſchäzbarer ſeyn, als dieſe Geſchichte. Er würde darinnen jeden Schritt ſehen, den der Menſch gethan hat, um nach und nach zur Vernunft und zu Kenntniſſen zu gelangen; er würde darinnen die erſten Spuren des Witzes und des Genies, den Keim der Urtheilskraft, die erſten Entdeckungen der auflebenden Vernunft erblicken. Es findet ſich eine vortreffliche Abhandlung von dieſer Art in den Preisſchriften der Akademie auf das Jahr 1759. Der Verfaſſer dieſer Schrift, welche nichts anders als ein Fragment einer großen Abhandlung über den Urſprung der Sprachen iſt, hat ſich, ungeachtet des Anſuchens der Akademie, welche ihn zu kennen wünſchte, und ihn gern ermuntert hätte, ſeine tiefſinnigen Unterſuchungen weiter zu treiben, nicht nennen wollen. Es wäre zu wünſchen, daß man alles, was wir noch Zuverläßiges über die Genealogie der Wörter übrig haben, ſammelte. Denn die Sprachen ändern ſich mit dem Verlaufe der Zeit ſo ſehr, daß man zu befürchten hat, daß zulezt der Urſprung aller Wörter verloren gehen werde. Man begreift wohl, daß ich hier nicht von den Bemühungen gemeiner Wortforſcher rede, welche meiſtentheils ſehr wenig ſagen wollen. Die Wortforſchungen, welche ich hoch ſchätze, ſind diejenigen, welche uns den Fortgang des menſchlichen Geiſtes nach den Anmerkungen, welche ich über die nach und nach geſchehene Bildung der Sprachen gemacht habe, bemerken ließen.

Bisher habe ich gezeigt, was der Verſtand und das Genie des rohen Menſchen gethan haben, um zu den Elementen einer Sprache zu gelangen; nun muß ich die

Vor-

Vortheile unterſuchen, welche der Verſtand zur Anbauung der Vernunft aus der Sprache hat ziehen können. Da ich aber bisher nur von der Erfindung der Namen geredet habe, ſo betrachte ich die Sprache noch bloß wie ein Namenverzeichniß, wie eine bloße Wörterliſte. Ich will auch nicht einmal des erſten Vortheils gedenken, den der Menſch von ſeiner Sprache hatte, daß er nämlich einige von ſeinen Begriffen andern mittheilen konnte. Dieß iſt von ſich ſelbſt deutlich genug. Meine Abſicht iſt, zu unterſuchen, worinnen der Vortheil beſtehe, welchen die den Dingen beygelegten Namen dem rohen Menſchen in Anſehung desjenigen verſchaffen, was er thun mußte, um nach und nach ſeine Vernunft auszubilden. Ich ſtelle mir zween Menſchen vor, die einerley Genie und einerley Erfahrung und eben dieſelbe Anzahl von klaren Begriffen haben, nur mit dem Unterſchiede, daß der eine von ihnen das Vermögen, dieſelben mit Namen zu bezeichnen, beſitzt, und der andere davon entblößt iſt, und nun will ich unterſuchen, was für einen Vorzug jener vor dieſem haben würde.

Zuvörderſt finde ich, daß uns die Namen den Beſitz der klaren Ideen verſichern, von denen wir viele ohne dieſe Beyhülfe ganz verlieren würden. Das Gedächtniß iſt ein ſehr mechaniſches Vermögen; es ſcheint, daß ſich der menſchliche Geiſt keiner Sache anders als vermittelſt einer an die Idee, welche er wieder hervorbringt, gebundenen Empfindung erinnere. Die Geſchichte eines in eben dem Walde gefundenen wilden Kindes, in welchem es vermuthlich in ſeiner zarteſten Kindheit ausgeſetzt worden, lehret uns, daß der Menſch, der ſeine Begriffe nicht durch Zeichen feſtſetzen kann, ganz und gar kein Gedächtniß hat. Es iſt viel leichter, ſich ſinnlicher als abſtrakter Ideen zu erinnern. Ohne die Wörter, welche den Ideen einen Körper geben, würde man ſich nur an die Ideen von ſolchen ſinnlichen Dingen wieder erinnern, welche ſich von ſelbſt wohl unterſcheiden,

als die Ideen eines Baumes, eines Thieres und anderer Dinge dieſer Art. Alle übrige Ideen würden, ohne die Hülfe der Wörter, aus dem Verſtande ausgelöſcht werden. Die Töne, vornehmlich wenn ſie wohl artikulirt ſind, ſind Empfindungen, deren man ſich ziemlich leicht wieder erinnert. So oft wir alſo eine durch ein Wort bezeichnete Sache ſehen, ſo kömmt uns zugleich dieſes Wort wieder in den Sinn, und erinnert uns daran, daß dieſe Sache etwas iſt, wovon wir ſchon eine Idee gehabt haben; und dieß veranlaſſet uns, die Operation, wodurch wir das erſtemal zu einer klaren Idee von dieſer Sache gelanget ſind, aufs neue obgleich ſehr ſchnell zu wiederholen. Eben ſo kommen auf der andern Seite die Töne, welche unſer Ohr ſchon gerührt haben, von Zeit zu Zeit wieder, man mag ſie wirklich hören, oder ſich vermittelſt eines ähnlichen Lautes daran erinnern, und dann ſtellet ſich auch die Idee, die man ihnen zugeſellet hatte, wieder ein. Jedermann weiß aus eigener Erfahrung, wie ſchwer es iſt, ſich an Ideen zu erinnern, die man noch nicht auszudrücken weiß; und wer die Schriften der neuern Philoſophen aufmerkſam genug lieſt, um den unmerklichen Fortgang des menſchlichen Geiſtes zu beobachten, der wird bemerkt haben, daß die neuen Ideen, welche erfinderiſche Köpfe von Zeit zu Zeit darſtellen, nicht eher Eingang in den Verſtand des Publikums finden, und ſich nicht eher ausbreiten, bis man ſchickliche Ausdrücke, ſie feſtzuſetzen, ausfindig gemacht hat. Die Langſamkeit, mit welcher ſich ganze Zweige unſrer Kenntniſſe ausbreiten, ſo lange man nicht die für dieſe Art von Wahrheiten ſich ſchickende Sprache feſtgeſetzt hat, iſt etwas überaus Bemerkenswürdiges. Sehr wichtige und in den Schriften von erfinderiſchen Köpfen deutlich aus einander geſetzte Kenntniſſe, bleiben zuweilen halbe Jahrhunderte hindurch verborgen, oder räthſelhaft, bis ein anderer guter Kopf kömmt, und die dazu gehörige Sprache bildet und feſtſetzet. Dann wird das, was gleich-

gleichſam in den Schachten vergraben gelegen hatte, zu tage gebracht, und zu jedermans Gebrauche zugerichtet. Dieß iſt der Dienſt, den der berühmte Wolf den von Leibnitz geſehenen und vorgetragenen Wahrheiten geleiſtet hat.

Dieſe Anmerkung verdient noch deutlicher gemacht zu werden. Geſetzt, ein großer Baumeiſter wollte die Wiſſenſchaft und den Geſchmack ſeiner Kunſt bey einem Volke, welchem dieſelbe noch unbekannt wäre, ausbreiten. Dieſer Baumeiſter rede mit aller nur möglichen Klarheit von Gebäuden, aber ohne ſich der Kunſtwörter und der den Baumeiſtern eigenen Ausdrücke zu bedienen; er erſetze den Mangel dieſer Ausdrücke durch Beſchreibungen und ſelbſt durch gute Definitionen; er wird gewiß ſehr langſam fortkommen. Er fange hingegen anſtatt dieſer Methode an, ſeine Lehrlinge mit der Sprache ſeiner Kunſt bekannt zu machen, ſo wird er ihnen in kurzer Zeit auch die Wiſſenſchaft und den Geſchmack derſelben beybringen. Man gebe ferner auf dasjenige Achtung, was uns begegnet, wenn wir anfangen, eine uns neue Wiſſenſchaft zu ſtudieren. So lichtvoll auch der Autor, den wir zum Führer erwählt haben, ſeyn mag, und ſo richtig und genau auch ſeine Definitionen ſeyn mögen, ſo faſſen wir doch die Sachen nicht eher, bis wir mit der dieſer Art von Kenntniſſen eigenen Sprache recht bekannt worden ſind. Dann folget auf einmal der helle Tag auf die lange und dunkle Dämmerung, worinn wir vorher verſenkt waren. Dieß beweiſt hinlänglich, wie viel das Gedächtniß und die Einbildungskraft durch die Namen gewinnen.

Ich füge noch eine andere Bemerkung hinzu. Oft läßt uns ein zufälliger Zuſammenfluß verſchiedener Umſtände eine neue und wichtige Idee gewahr werden. Gebrauchen wir nicht die Vorſicht, ſie durch irgend ein Zeichen zu bemerken, ſo können wir faſt gewiß ſeyn, daß wir ſie bald nachher verlieren werden. Wenn dieſelbe

Idee wieder kommen ſollte, ſo müßte auch derſelbe Zuſammenfluß von Umſtänden wieder da ſeyn, und dieß geſchieht faſt niemals. Hat man ein ſchickliches Wort, ſich der vornehmſten dieſer Umſtände zu erinnern, ſo fallen uns vermittelſt dieſes Wortes alle übrige wieder ein, und führen die Idee, die wir nicht gern verlieren möchten, aufs neue wieder herbey. Und hierinnen beſteht der erſte Vortheil der Sprache.

Ich bemerke zweytens, daß die Wörter alle Operationen des Verſtandes beträchtlich abkürzen, indem ſie oft die Stelle der Begriffe, welche ſie vorſtellen, vertreten, und zwar ohne die geringſte Gefahr, wenn man nur keinen Mißbrauch davon machet. In ſehr vielen Fällen haben die Wörter eben denſelben Nutzen, den die Buchſtaben beym Rechnen haben. Man würde, wie bekannt, das Reſultat von weitläufigen großen Rechnungen unmöglich durch Vernunftſchlüße finden können, das heißt, wenn man anſtatt der Buchſtaben immer nach Ideen Schlüſſe auf Schlüſſe häufen wollte, ſo würde man oft niemals zu dem letzten Schluſſe, den man ſuchet, gelangen. Beym Rechnen beſchäfftiget man ſich bloß mit Buchſtaben oder Ziffern, und begnüget ſich, ſie alsdann zu überſetzen, oder die Ideen ſelbſt an ihre Stelle zu ſetzen, wenn die Formeln vermittelſt des Mechaniſchen beym Rechnen zu einer gewiſſen Simplicität gebracht worden ſind. Eben ſo kann man ſehr oft bloß durch Wörter oder Zeichen räſonniren, ohne ſich alle Augenblicke von ihrer Bedeutung Rechenſchaft zu geben, und dieß kürzet unſre Vernunftſchlüſſe merklich ab, und machet ſie eben dadurch deſto deutlicher. Dieſe Bemerkung haben verſchiedene Philoſophen gemacht; und da Hr. Lambert dieſelbe in ſeinem Organon ſehr wohl aus einander geſetzt hat, ſo brauche ich mich nicht länger dabey aufzuhalten. Darinnen beſteht alſo der zweyte Vortheil der Sprache und dieſer Vortheil iſt ungemein wichtig.

Ein dritter Vorheil der Sprache entſteht daher, daß die Wörter auf die Beobachtung der Sachen ſelbſt, oder auf das Nachdenken über dieſelben führen, und dadurch den Erfindungsgeiſt ſtärken. Die einer gewiſſen Gattung von Dingen eigenen Wörter und Ausdrücke machen in Anſehung dieſer Gattung die bey den Alten ſo genannte Topik aus, vermittelſt welcher man ſeine Kenntniſſe von dieſen Dingen erweitern kann. Wer in Sachen, welche die Malerkunſt betreffen, alle Kunſtwörter inne hat, iſt beſſer als ein anderer im Stande zu beurtheilen, ob ein Gemälde allen Regeln der Kunſt gemäß ſey oder nicht. Da man ohne viele Mühe begreift, wie ihm die bloßen Wörter bey der Unterſuchung einer Malerey zum Führer dienen, ſo darf ich dieſes nicht erſt ſtückweiſe auf eine dem Leſer verdrüßliche Art erklären, es iſt aber doch gut, wenn man es ſich umſtändlich vorſtellet, um den Nutzen der Kunſtwörter deſto deutlicher einzuſehen. Wer mit den ontologiſchen Wörtern, welche die allen Weſen überhaupt gemeinen Eigenſchaften und Verhältniſſe ausdrücken, bekannt iſt, der wird bey Unterſuchung philoſophiſcher Materien viel leichter fortkommen, als derjenige, dem dieſe Kunſtwörter unbekannt ſind. Manche Philoſophen, welche die äußerſte Verachtung gegen die Ontologie äußern, wiſſen nicht, wie viel ſie dieſer Wiſſenſchaft ihres bloßen Nahmenverzeichniſſes (Nomenclatur) wegen zu danken haben. Eine Wiſſenſchaft kann niemals zu viel Kunſtwörter haben, wenn nur ein jedes Wort einen wirklichen Begriff ausdrücket. Die Wörter wie? warum? wann? wodurch? wozu? Verhältniß, Weſen, Zufälligkeit u. ſ. w. veranlaſſen öfters Unterſuchungen, die man nicht angeſtellt hätte, wenn uns das Gedächtniß nicht dieſe Wörter hergegeben, und wenn uns dieſe Wörter nicht an die Ideen, welche ſie ausdrücken, erinnert hätten. So hat der berühmte Linnäus die Kräuterwiſſenſchaft bloß dadurch beträchtlich erweitert, daß er in dieſelbe eine große Menge Kunſtwörter

zur Bezeichnung der Bildung, der Geſtalten, der Lagen, und der Verhältniſſe der verſchiedenen Theile der Pflanzen eingeführt hat. Mit der Kenntniß dieſer Kunſtwörter verſehen, kann ein Botaniker weit beſſer eine Pflanze beſchreiben, um die Art und Gattung, wozu ſie gehöret, zu erkennen, als man es vorher thun konnte. Eine ſehr große Anzahl von Pflanzen, welche Theophraſt, Dioscorides und andere Alte beſchrieben haben, bleibt uns bloß darum ganz unbekannt, weil es in jenen Zeiten an einer botaniſchen Nomenclatur fehlte. Die genaue und gründliche Erkenntniß von jeder Sache hängt alſo großentheils von dem Reichthume der Sprache ab, in welcher man denket. Der Grad des Umfanges, der Deutlichkeit und der Richtigkeit unſrer Kenntniſſe iſt allemal dem Grade, in welchem wir ſie andern mitzutheilen wiſſen, gleich. Wer ſich aus Mangel von Wörtern und Ausdrücken nicht deutlich und richtig zu erklären weiß, der denket auch nicht deutlich und richtig. Denn ohne die Hülfe der Wörter haben wir bloß eine anſchauende Kenntniß der Dinge, und empfinden das, was zu derſelben gehöret, nur auf eine verworrene Art. Die Wörter, welche die Theile eines Gedankens oder eines Begriffs bezeichnen, bringen denſelben in Ordnung und ſetzen uns in den Stand, ihn genau zu entwickeln.

Dieß verdienet eine nähere Betrachtung; denn eben von dieſer Seite gewähret eine wohl cultivirte Sprache einen Theil der Vortheile, welche ein großer Philoſoph den Wiſſenſchaften vermittelſt einer Art von allgemeiner und philoſophiſcher Sprache zu verſchaffen wünſchte. Dieſe Vortheile beſtehen darinnen, daß eine hinlänglich reiche Sprache anſtatt der Zahlen oder Buchſtaben beym Rechnen dienen kann, um dasjenige genau zu beſtimmen, was ſich nicht anders als ungefähr ſchätzen läßt, wenn es ihr an dieſem Reichthume fehlet. So wie ein Mechanicus, der kein Rechner iſt, die Wirkung, welche eine Maſchine hervorbringen muß, nur ungefähr zu ſchä-

ßen weiß, da ſie hingegen ein Meßkünſtler auf das genaueſte beſtimmt, weil er alle, ſelbſt die allerkleinſten Größen, welche als Urſache oder als Wirkung zur Action der Maſchine gehören, durch Zeichen feſtzuſetzen und anzugeben weiß; ſo empfindet oft ein guter Kopf, deſſen Sprache arm iſt, die Dinge durch eine Art von Schätzung, da hingegen ein Philoſoph, der eine reiche Sprache beſitzt, dasjenige ſehr genau beſtimmt, was jener nur ungefähr geſehen hatte. Es giebt tauſend Dinge, von welchen wir bloß aus Mangel an Wörtern ſehr unvollkommene Kenntniſſe haben. Wer iſt wohl im Stande, eine Geſichtsbildung genau zu beſchreiben? Wie viele Dinge ſagt nicht bloß das Auge, ohne daß jemand die Modificationen dieſes ſinnlichen Werkzeuges, wodurch dieſe Ausdrücke hervorgebracht werden, beſchreiben könnte? Wie wollte man einem andern die Geſtalt und das Ausſehen eines lebhaften oder eines matten und ſchmachtenden Auges, oder eines Auges beſchreiben, welches Verlangen, Zuverſicht, Furcht, Verlegenheit anzeiget? Und doch empfindet man dieſes alles, aber niemand iſt im Stande, es auszudrücken. Inzwiſchen glaube ich nicht, daß es unmöglich ſey, ſolches zu thun. Vor hundert Jahren würde man daran gezweifelt haben, daß es möglich ſey, eine Pflanze ſo zu beſchreiben, daß ſie derjenige, der ſie zum erſten male ſähe, ſogleich kennte. Wenn ſich nun das menſchliche Genie eben ſo viele Mühe gegeben hätte, die Phyſionomien genau kennen zu lernen, und alle Modificationen des Geſichts und ſeiner Theile mit Namen zu belegen, ſo würde man, wie ich denke, itzt die Geſichtsbildungen eben ſo genau beſchreiben können, als man die Pflanzen beſchreibt. Dieſe Leichtigkeit, die Dinge genau zu beſchreiben, iſt aber eben das Mittel, wodurch der Vernunftſchluß zu derſelben Evidenz und Gewißheit gebracht werden kann, welche man in der Mathematik bewundert.

Denn, die wahre Urſache der Evidenz, welche man oft als ein ausſchließendes Vorrecht dieſer Wiſſenſchaft anſieht, liegt darinnen, daß in den Schlüſſen des Meßkünſtlers ſchlechterdings keine Idee vorkömmt, die nicht durch ein Wort oder durch einen Buchſtaben, oder durch ein anderes Zeichen ausgedrückt wäre. Vermittelſt deſſen kann er allemal verſichert ſeyn, daß er nichts aus der Acht gelaſſen und alles bemerkt habe, was einen Einfluß auf die Schlußfolgen hat. Eine analytiſche Gleichung z. E. hat zwey Hälften, welche der Meßkünſtler für gleich hält; zweifelt jemand daran, ſo kann er ihn dadurch überzeugen, daß er die einzelnen Glieder einer jeden Hälfte aus einander ſetzet; und dieſe Auseinanderſetzung iſt allemal möglich, weil auch die kleinſte Quantität, woraus die einzelnen Glieder beſtehen, durch ihr Zeichen angedeutet werden kann. In allen Fällen nun, in welchen der Philoſoph denſelben Vortheil mit dem Meßkünſtler hat, (welches jedoch nur ſelten geſchieht,) ſind ſeine Schlüſſe eben ſo deutlich, und eben ſo gewiß, als die Schlüſſe des Meßkünſtlers.

Man ſieht hieraus, von welcher Wichtigkeit der Reichthum einer Sprache für die Beförderung und Gewißheit der menſchlichen Kenntniſſe iſt, und daß Wörter erfinden eben ſo viel heißt, als dieſe Kenntniſſe und ihre Gewißheit befördern. Man wird dieſes noch deutlicher einſehen, wenn man folgende Bemerkung in Ueberlegung nimmt.

Verſchiedene große Meßkünſtler, welche vor der Entdeckung der Infiniteſimal-Rechnung gearbeitet haben, beſaßen beynahe eben die Kenntniſſe, welche, in Verbindung mit der Anwendung dieſer Rechnung, ſo große Entdeckungen in der Mathematik veranlaßt haben. Es fehlte ihnen nur an Zeichen, und an dem Algorithmus der Rechnung, oder an derjenigen Art von Sprache, wodurch ſie die Ideen, die ſie gehabt hatten, deutlich hätten ausdrücken können. Da ſie es nicht verſucht hatten,

ten, oder da es ihnen vielleicht nicht gelungen war, eine ſchickliche Methode zur Bezeichnung ihrer Ideen ausfindig zu machen, ſo ſind ihnen tauſend ſehr wichtige Wahrheiten entwiſcht. Eben dieſes iſt mehrern alten Philoſophen wiederfahren, welche bey allen ſonſt dazu gehörigen Kenntniſſen und Einſichten bloß deswegen nicht zur Gewißheit verſchiedener metaphyſiſcher Wahrheiten gelangen konnten, weil es ihnen an ſchicklichen Wörtern und Ausdrücken zur Feſtſetzung ihrer verworrenen Ideen fehlte, und ſie alſo ihre Schlüſſe nicht weiter treiben konnten. Je mehr man über die Wirkung der Sprache nachdenket, deſto mehr ſieht man, daß die Rede in Abſicht auf die Vernunft und die Kenntniſſe überhaupt eben das iſt, was die Analyſe in Abſicht auf die Mathematik iſt. Dieſe Aehnlichkeit zeiget ſich noch deutlicher in denjenigen Theilen der Analyſe, in Anſehung welcher dieſe ſchöne Wiſſenſchaft noch mangelhaft iſt. Es iſt bekannt, daß man bis itzt verſchiedene Aufgaben bloß deswegen nicht hat auflöſen können, weil die analytiſche Sprache unvollkommen iſt, und es noch Formeln oder verwickelte Größen giebt, die ſich aus Mangel an Ausdrücken oder Zeichen, nicht entwickeln laſſen. Verſchiedene Entdeckungen der mathematiſchen Rechenkunſt ſind eigentlich nichts anders, als neue Arten allbereits vorher bekannt geweſene Dinge zu bezeichnen. Oft führet ſogar eine neue Art, Dinge, für welche man ſchon weniger vollkommene Zeichen hatte, auszudrücken oder zu bezeichnen, zu ſehr ſchönen Entdeckungen. Aus eben dem Grunde kann eine glücklichere Art, einen Gedanken auszudrücken, neue Entdeckungen veranlaſſen, oder gar bewirken.

Die bisher gemachten Bemerkungen erſtrecken ſich auf alle Wörter überhaupt, wenn ſie auch nichts anders als bloß willkührliche Zeichen der damit ausgedrückten Begriffe wären. Es giebt aber eine Claſſe von Wörtern, welche eine beſondere Aufmerkſamkeit verdienen,

und

und deren Einfluß in die Vernunft noch wichtiger iſt. Es ſind dieſes diejenigen Redensarten, welche vermöge ihrer urſprünglichen Bedeutung natürliche Zeichen der Ideen werden, welche ſie ausdrücken.

Durch natürliche Zeichen verſtehe ich die Wörter, welche wirkliche oder metaphyſiſche Aehnlichkeiten zwiſchen zwo Sachen ausdrücken, davon die eine dem eigentlichen Sinne des Wortes, die andere ſeinem figürlichen Sinne entſpricht. Dergleichen iſt z. E. das Wort verblenden, welches in dem eigentlichen Sinne eine zu ſtarke Wirkung des Lichts, wodurch das Sehen geſtöret wird, und in dem figürlichen Sinne eine allzugroße Stärke in der Vorſtellung anzeiget. Dahin gehören überhaupt alle metaphoriſche Ausdrücke. Wir wollen nun die Vortheile näher betrachten, welche man zur Cultur des Verſtandes daraus zieht.

Es giebt unter unſern Vorſtellungen eine unendliche Menge ſehr dunkler Ideen, die man empfindet, ohne daß man ſie unterſcheiden und hervorziehen kann. Gute, mit einem ſehr durchdringenden Verſtande begabte Köpfe haben weniger ſolche Ideen als andere Menſchen; die Bemühungen, welche ſie anwenden, um dieſelben klar zu machen, entdecken ihnen Aehnlichkeiten zwiſchen dieſen und andern leichter zu faſſenden Ideen. Daraus entſtehen die metaphoriſchen Ausdrücke, vermittelſt welcher die dunkeln Ideen Leuten von geringern Fähigkeiten klar werden. Denn, ſobald man uns ſagt, daß eine Sache, von welcher wir uns keinen richtigen Begriff haben machen können, einer andern Sache, die wir beſſer kennen, ähnlich ſey, ſo bemühen wir uns dieſe Aehnlichkeit zu entdecken; wir entdecken ſie auch nach und nach, und dadurch verwandelt ſich unſer dunkler Begriff in einen klaren. Hierinn beſteht der erſte Vortheil, den man von Metaphern hat. Wir ſehen Menſchen auf der Erde liegen; ihre Stellungen ſagen uns, daß ſie ſehr ermüdet ſind; jedes Glied drückt die Mattigkeit, welche

ſie

ſie darnieder geworfen hat, aus; aber wir können nicht herausbringen, worinnen dieſer Ausdruck beſtehe. Virgil, der Leute in dieſem Zuſtande geſehen hatte, ſagt, daß ihre Leiber auf das Gras hingegoſſen geweſen wären, fuſi per herbam. Dieſe ſehr glückliche Metapher breitet ein großes Licht über dieſes Gemälde aus; ein jedes Glied dieſer ſo ermüdeten Menſchen ſcheint uns nach dem Leben gezeichnet zu ſeyn.

Eine ſolche Metapher bringt eine den Wirkungen der Figuren in der Geometrie ähnliche Wirkung hervor. Ohne die Figuren, welche dem Verſtande Ideen, die ſonſt ganz verworren und unbrauchbar blieben, genau und richtig beſtimmen helfen, würde dieſe Wiſſenſchaft ſich noch in ihrer Kindheit befinden. Eben ſo hilft uns die Metapher Ideen, welche ohne dieſe Hülfe mit der Maſſe unſrer Vorſtellungen vermengt bleiben würden, abſondern und feſtſetzen, und machet dasjenige, was dem Verſtande unbegreiflich zu ſeyn ſcheint, ſichtbar und fühlbar. Um die ganze Wichtigkeit dieſes Nutzens der Metapher zu begreifen, muß man erwegen, daß die ſcharfſinnigſten Köpfe in jedem Augenblicke eine unendliche Menge von Dingen empfinden, welche ſie nicht von einander unterſcheiden, und daß es folglich in dem Verſtande des Menſchen überaus viele dunkle Ideen giebt, welche dem Wachsthume ſeiner Kenntniſſe Schranken ſetzen. Jede glückliche Metapher rücket dieſe Schranken weiter hinaus, weil ſie eine von dieſen Ideen, die bisher unnütze geweſen war, aus der Dunkelheit hervorzieht.

Es geſchieht wohl gar zuweilen, daß dieſe Metaphern auf wichtige Entdeckungen führen. Wir ſehen ein ſehr merkwürdiges Beyſpiel davon in Leibnitzens Theorie von den Begriffen. Indem dieſer große Mann das, was in den metaphoriſchen Ausdrücken, klare, dunkle, verworrene und deutliche Begriffe, Verworrenes war, aus einander ſetzte, ſo legte er dadurch den Grund zu einer wirklich nützlichen Logik, und öffnete zugleich ein

ein ganz neues Feld, welches ſeitdem der Pſychologie ſehr viele wichtige Wahrheiten geliefert hat. Die Redner haben dieſen Nutzen der Metaphern ſchon lange erkannt, weil ſie es als eine ſehr wichtige Regel zur Erfindung der Argumente angeprieſen haben, daß man die metaphoriſchen Ausdrücke auf ihre urſprüngliche Bedeutung zurückbringe. Es iſt gewiß, daß uns oft der urſprüngliche Sinn eines Wortes ein Bild entdecken läßt, welches uns ſehr beträchtliche und auf jedem andern Wege vergeblich geſuchte Erläuterungen der Sache giebt. Ich wollte, daß ſich ein Philoſoph des übermäßigen Anſehens, in welchem die Wörterbücher ſtehen, dazu bediente, ein Wörterbuch von den reichſten Metaphern zu liefern. Ein wohl ausgearbeitetes Werk von dieſer Art, würde ein wahrer Schatz ſeyn, und ungemein viel zur Beförderung der philoſophiſchen Kenntniſſe in allen Gattungen beytragen. Wenigſtens iſt es offenbar, daß die Metaphern einer Sprache alle Wahrheiten in ſich faſſen, welche man nur halb geſehen oder von weitem erblickt hat, ohne ſie entwickeln zu können. Es iſt aber unleugbar, daß jeder Menſch weit mehr Wahrheiten empfindet, als er zu beweiſen im Stande iſt. Denn ſo, wie es Ideen giebt, die man nur auf eine anſchauende Art faſſet, ſo giebt es auch anſchauende oder unentwickelte Schlußreden. Oft empfindet man die Gewißheit eines Schluſſes, und kann doch die Vorderſätze, woraus er folget, nicht entwickeln. Dieß ereignet ſich in zweyerley Fällen, entweder, wenn die zu einem ſolchen Vernunftſchluſſe gehörigen Begriffe zu einfach ſind, als daß ſie entwickelt werden könnten, oder wenn ihre Anzahl zu groß iſt, als daß ſie der Verſtand auf einmal mit Klarheit faſſen könnte. Solche Wahrheiten können alſo andern nicht erwieſen werden; aber ein glückliches Bild kann ſie ihm zu empfinden geben. Wenn man z. E. einen Menſchen durch deutliche aneinanderhängende Vernunftſchlüſſe nicht davon überzeugen könnte, daß ein Gott, Urheber und Erhalter der Ord-

nung

nung der Natur, ſey, ſo könnte man ihm dieſe Wahrheit zu empfinden geben, wenn man es dahin brächte, daß man ihm eine wirkliche Aehnlichkeit zwiſchen dem Laufe der Natur und eines von einem geſchickten Steuermanne regierten Schiffes zeigte. Sobald man dieſe Aehnlichkeit bemerket, bedarf man keiner Vernunftſchlüſſe mehr, um von der erhabenſten aller Wahrheiten überzeugt zu ſeyn.

Dieſe Anmerkungen zeigen, daß der Fortgang der Vernunft ſehr von der Vollkommenheit des metaphoriſchen Theils der Sprachen abhängt. Der Philoſoph vermehret den Vorrath unſrer Kenntniſſe durch erweisliche Vernunftſchlüſſe, und der ſchöne Geiſt ſetzet die Schranken derſelben durch Erfindung glücklicher Metaphern weiter hinaus. Die Einbildungskraft iſt zuweilen eben ſo tiefdenkend als der ſcharfſinnigſte Verſtand. Ihr hat man jene glücklichen Ausdrücke zu danken, welche ſelbſt aus der Finſterniß glänzende Lichtſtralen hervorbrechen laſſen. Der witzige Kopf ſieht die feinſten und verborgenſten Aehnlichkeiten, und ſein glückliches Genie findet Mittel, ſie auszudrücken. Die Schriften der beſten ältern und neuern Dichter, und der philoſophiſchen ſchönen Geiſter, enthalten Schätze in dieſer Art. Wer ſich die Mühe geben und ſie aus denſelben hervorziehen wollte, würde der Philoſophie einen ſehr großen Dienſt leiſten. Ein ſolches Werk würde die nützlichſten Wahrheiten unter der einnehmendeſten Geſtalt in ſich ſchließen. Die Erfindung eines Ausdruckes oder eines Bildes kann alſo oft eben ſo viel werth ſeyn als eine Entdeckung. Ein neuer Grund, die ſchönen Geiſter zu ermuntern! Der Philoſoph ſuchet ſtets die Wahrheit, und verfehlet ſie oft; der ſchöne Geiſt findet ſie oft, ohne ſie zu ſuchen.

Der gute Fortgang dieſer Arbeit hängt großentheils von der Kenntniß der Werke der Natur und der Werke der Künſte ab. Denn eben die Aehnlichkeit zwiſchen der intellektuellen und der ſichtbaren Welt giebt uns ſolche glückliche Ausdrücke an die Hand. Wir haben hierinnen

innen einen groſſen Vorzug vor den Alten; die Kenntniß der Natur iſt überaus viel weitläuftiger und gründlicher als ſie zu ihren Zeiten war, und die Künſte ſtellen uns eine ſehr groſſe Menge von Werken dar, die ihnen unbekannt waren. Dieſen Vortheil hat man ſich noch nicht genug zu nutze gemacht. Wäre es wirklich nach aller Möglichkeit geſchehen, ſo hätten ſich, wie mich dünkt, die neuern europäiſchen Sprachen dergeſtalt bereichern müſſen, daß man in moraliſchen und philoſophiſchen Dingen tauſend den alten unbekannte Ideen empfinden und ausdrücken könnte. Ich will damit nicht ſagen, daß man in dieſer Abſicht gar nichts gewonnen habe. Ich gebe zu, daß man heutiges Tages die Empfindungen des Herzens weit beſſer ſchildert, als es die Alten thun konnten; allein dieſer Vortheil ſcheint nur mit dem Fortgange, den man faſt in allen Künſten und Wiſſenſchaften gemacht hat, in keinem gehörigen Verhältniſſe zu ſtehen. Ich glaube, daß uns noch tauſend Ideen entwiſchen, die ſich durch Metaphern feſtſetzen ließen, welche uns allbereits bekannte und zur Bezeichnung ſichtbarer, den Ideen, die uns noch entwiſchen, ähnlicher Dinge gebrauchte Ausdrücke an die Hand geben würden. Ich habe oft bemerkt, daß Leute, welche mechaniſche Künſte treiben, ſich ſehr glücklicher Metaphern bedienen, welche von den unter ihnen gebräuchlichen, aber Perſonen von höherm Stande unbekannten Kunſtwörtern hergenommen ſind. Die Philoſophen und die ſchönen Geiſter ſollten dieſe Ausdrücke ſammeln, ſie veredeln, und ihnen allgemeinere Bedeutungen geben; die Philoſophie würde gewiß einen beträchtlichen Nutzen daraus ziehen.

Bey allem, was ich bisher über die Sprachen angemerkt habe, habe ich dieſelben bloß als Wörterbücher betrachtet: nun muß ich ſie als Reden oder als Mittel betrachten, wodurch wir die Veränderungen, die mit uns und andern Weſen vorgehen, und die Verhältniſſe, in welchen ſie und wir gegen einander ſtehen, ausdrücken können.

können. Wahrſcheinlicher weiſe hat bloß die Nothwendigkeit die erſten Verſuche, geſchehene Dinge durch Worte auszudrücken, hervorgebracht. Ich ſtelle mir vor, daß die erſten Menſchen lange Ideen und Wörter, gewiſſe Sachen auszudrücken, gehabt haben, ehe ſie darauf bedacht geweſen ſind, mehrere Modificationen an denſelben zu unterſcheiden. Sahen ſie z. B. ein Thier, wovon ſie ſich einen Begriff gemacht, und dem ſie ſogar einen Namen gegeben hatten, ſo fiel ihnen derſelbe Begriff und derſelbe Name wieder ein, das Thier mochte liegen oder ſtehen, ſich ruhig halten oder gehen; ſie werden nicht ſogleich die Begriffe dieſer verſchiedenen Modificationen von den Begriffe des Thieres ſelbſt abgeſondert haben. Bloß die Gewohnheit dieſe Gegenſtände zu ſehen, oder irgend eine intereſſante Begebenheit konnte ſie bewegen, dieſen Schritt zu thun. Es geht uns noch eben ſo mit allen neuen Gegenſtänden. Wir ſehen ſie lange, ehe wir alle ihre Modificationen unterſcheiden. Ein Menſch, der immer innerhalb der Ringmauer einer Stadt gelebt hat, ſieht ein mit verſchiedenen Arten von Kräutern bedecktes Feld, ohne die geringſte Aufmerkſamkeit auf viele Dinge zu richten, welche ein Botaniker oder ein Landmann bey dem erſten Anblicke bemerket.

Ich glaube alſo, daß außerordentliche Fälle die Menſchen veranlaßt haben, die Modificationen der Weſen zu unterſcheiden. Ein Wolf z. B. hat etwa ein Schaf zerriſſen; der Schäfer wollte ſeinen Mitgeſellen dieſe Begebenheit melden; er ſah wohl, daß die Wörter **Wolf** und **Schaf** nicht hinreichend wären, ſie ihnen bekannt zu machen. Indem er ſich des Auftritts lebhaft wieder erinnerte, ſah er die beyden Thiere vor ſich, und unterſcheidete noch dazu die Handlung des einen und das Leiden des andern; beydes ſuchte er auszudrücken. Nun ſetze man, er habe ein Wort gefunden, die Handlung des Freſſens auszudrücken. Hatte er einmal dieſe Wörter, **Wolf, Schaf, freſſen**, ſo kam es nun darauf an, ſie

ſo auszuſprechen, das dasjenige, was geſchehen war, dadurch begreiflich wurde. Man ſieht leicht, daß dieſe drey Wörter, ſo wie ſie daſtehen, ohne alle grammatikaliſche Abänderungen hinreichen konnten, den Sinn der Redensart herauszubringen, daß der Wolf das Schaf gefreſſen habe; denn der leidende Theil war durch die Natur des Subjects genugſam beſtimmt. Allein, alle Fälle ſind ſo einfach nicht, wie dieſer. Indeſſen können wir doch daraus begreifen, daß es Fälle gegeben hat, wo bloß neben einander geſetzte Namen ohne andere Modificationen eine Redensart ausdrücken konnten. Nachgehends mußten ſich Fälle von einer andern Art ereignen, um dieſen Menſchen begreiflich zu machen, daß dergleichen Redensarten unzulänglich wären, ſich ohne Zweydeutigkeit auszudrücken. Dieſe Fälle konnten ſehr leicht vorkommen. Geſetzt z. B. ein hungriger Menſch, der dieſes Bedürfniß an den Tag legen wollte, habe zu ſeinem Camaraden geſagt, ich eſſen. Dieſe zwey Wörter konnten anzeigen, daß er gegeſſen habe, oder daß er zu eſſen verlange. Es war unſtreitig viel daran gelegen, dieſe Zweydeutigkeit ſeiner Redensart zu heben. Die Nothwendigkeit, welche erfindungsreich machet, wird ihn tauſend Mittel zur Erreichung ſeiner Abſicht haben verſuchen laſſen. Veränderung des Tones, Umkehrung, Endung, Hülfslaut, nichts wird verabſäumt worden ſeyn, um ihn aus der Verlegenheit herauszureiſſen. Und dieß waren die erſten Verſuche, ſich eine Grammatik zu verſchaffen. Die Menſchen ſind gewiß nicht durch Theorien oder Speculationen dazu gelangt, die Wörter zu modificiren, um die Modificationen der Sachen auszudrücken; bloß die Nothwendigkeit hat ſie dazu gezwungen.

Wie hat aber wohl der Menſch dieſe Modificationen der Wörter erfunden? Ich geſtehe es, daß es mir ſehr ſchwer vorkömmt, ſolches zu erklären. Ohne Zweifel hat der Zufall das meiſte dazu beygetragen. Wir ſehen deswegen

gen auch, daß es den einen auf dieſe, den andern auf eine andere Art gelungen iſt, und dieß machet eben die grammatikaliſchen Verſchiedenheiten in den verſchiedenen Sprachen aus. Es iſt alſo nicht ſo wohl die Vernunft als vielmehr der ungefehre Zufall, welcher den Anfang zur Grammatik gemacht hat; aber die Vernunft, und zwar eine ſehr bearbeitete Vernunft, hat ſie zur Vollkommenheit gebracht.

Dieſe Bemerkungen entdecken uns ziemlich deutlich den Gang, den der Menſch genommen hat, um zu dem erſten Anfange der Rede oder zu ſolchen einfachen Redensarten, welche nur einen einzigen Satz ausdrücken, zu gelangen. Wahrſcheinlicherweiſe ſind ſelbſt die Sprachen, welche nachgehends am meiſten bearbeitet worden ſind, ſehr lange in dieſem erſten Zuſtande geblieben: es giebt ſogar Völker, deren Sprache nicht aus dieſer Kindheit heraus iſt.*) Wenn man über den erſtaunlichen Abſtand zwiſchen einer aus lauter einfachen Redensarten beſtehenden, und zwiſchen einer bearbeiteten mit zuſammengeſetzten Perioden verſehenen Sprache nachdenket, ſo kann man es kaum begreifen, wie der Menſch den Weg habe finden und zurücklegen können, um von einer zu der andern zu gelangen.

Man ſtelle ſich noch einen halb wilden Menſchen vor, der in ſeiner Sprache lauter einſylbige Wörter, ohne

 Vor-

*) Man hat noch in der Bibliothek der Abtey zu St. Gallen in der Schweiz verſchiedene deutſche Ueberſetzungen von griechiſchen und lateiniſchen Schriftſtellern. Dieſe Ueberſetzungen ſind aus dem ſiebenten Jahrhunderte, und haben das Beſondere an ſich, daß die deutſchen Wörter in eben der Ordnung auf einander folgen, die zwiſchen den Wörtern der Urſchriften ſtatt hat. Faſt eben dieſes bemerket man auch in der unter dem Namen Codex argenteus bekannten gothiſchen Ueberſetzung der Evangelien, die aus dem dritten Jahrhunderte iſt. Dieß beweiſt, daß dieſe Sprachen in den damaligen Zeiten noch nicht die ihnen eigene Wortfügung gehabt haben.

Vorwörter, ohne Verbindungswörter, ohne Abänderungen der Zeitwörter hat; man ſetze, daß ein ſolcher Menſch erzählen wolle, er ſey nach einem Haſen gelaufen, den er gefangen hätte, wenn er nicht in eben dem Augenblicke, da er ihn zu erhaſchen glaubte, gefallen wäre. Er muß eine Menge einfacher Sätze gebrauchen, um dieſen Vorfall zu erzählen, als z. E. Ich lief nach dem Haſen, ich ſtreckte die Arme aus, ich wollte ihn fangen, ich fiel, ich habe ihn nicht gefangen. Man vergleiche dieſe lange Rede mit der Redensart, womit man in einer ausgebildeten Sprache eben dieſelbe Sache ausdrücken würde, ſo wird man begreifen, wie viele Schritte man habe thun müſſen, um von der einen zu der andern zu gelangen.

Unterdeſſen hatte doch dieſe erſte einſylbige Sprache einen ſehr beträchtlichen Vorzug vor derjenigen, die aus lauter Namen beſtünde. Sie konnte hinreichen, richtige Vernunftſchlüſſe zu machen, welche man faſt durch lauter einfache Sätze machet. Die Vernunft konnte vermittelſt einer ſolchen Sprache ziemlich weit kommen, und ihr Fortgang machte den Menſchen geſchickt, die Sprache nach und nach zu einer mehrern Vollkommenheit zu bringen. Doch mußte dieſe Arbeit natürlicherweiſe langſam und ſchwer von ſtatten gehen.

Da die grammatikaliſche Vollkommenheit einer Sprache das Werk der Vernunft und des Genies iſt, ſo kann ſie zum Maßſtabe dienen, um den Grad der Vernunft und des Genies eines Volkes darnach abzumeſſen. Hätten wir z. B. kein anderes Denkmal von dem glücklichen Genie der Griechen, ſo würde ihre Sprache allein daſſelbe hinlänglich beweiſen. Iſt eine Sprache, überhaupt zu reden, unzulänglich, in einer Ueberſetzung die Feinheit einer andern Sprache auszudrücken, ſo iſt dieſes ein ſicheres Merkmal, daß das Volk, für welches man überſetzet, einen weniger angebauten Verſtand habe als das andere.

Wenn

Wenn die Vernunft und das Genie die Sprachen zu einer gewiſſen Vollkommenheit gebracht haben, ſo haben dieſe hinwiederum der Vernunft und dem Genie die größten Dienſte geleiſtet. Man kann bey den Sprachen drey Perioden oder drey Zeitalter unterſcheiden. Die erſte Periode iſt diejenige, da die Sprache nichts als Nennwörter uud Zeitwörter im Infinitiv, welche im Grunde auch nichts anders als Nennwörter ſind, hat: die zweyte Periode iſt diejenige, da ſie, außer den Nennwörtern einfache Sätze, oder Sätze hat, welche nur ein einziges Subject mit einer Eigenſchaft in ſich faſſen; und die dritte endlich, da ſie zuſammengeſetzte Sätze hat. In dem erſten Zeitalter der Sprache kann der Menſch keine andere als anſchauende Kenntniſſe haben; der geringſte Vernunftſchluß iſt alsdann unmöglich: in dem zweyten kann er zwar richtige Vernunftſchlüſſe machen, allein ſie haben die Geſtalt und die Trockenheit geometriſcher Beweiſe; der Menſch kann Facta erzählen, allein, er braucht hundert Redensarten zu einer Erzählung, welche Tacitus in zwo Zeilen gebracht hätte. Keine kurzgefaßte Wiederholung, keine Wiedervereinigung vieler Ideen unter einen einzigen Geſichtspunkt findet bey dieſer Sprache ſtatt, denn ſolches iſt erſt alsdann möglich, wenn die Sprache ſchon zu einer großen Vollkommenheit gelanget iſt. Man kann dieſe drey Zeitalter der Sprachen mit den drey Zeitaltern der Mahlerkunſt vergleichen. Anfänglich zeichnete man nur einzelne, ganz freyſtehende Figuren; nachher ſtellete man mehrere Figuren neben einander, um eine Handlung auszudrücken; aber dieſe Handlung wurde ohne Anordnung und ohne Gruppierung vorgeſtellet, wie wir ſolches an den hieroglyphiſchen Gemälden der alten Egyptier ſehen. Endlich hatte man die Geſchicklichkeit, das Gemälde gehörig anzuordnen. Ein ſchöner Abſatz (Periode) der Rede gleichet einem Gemälde von einer ſchönen Anordnung. Eine unzuſammenhängende, zerſtückte Rede, wo die einfachen Re-

densarten auf einander folgen, iſt ein Gemälde von Hieroglyphen. Dieſe hieroglyphiſchen Gemälde dienten zwar dazu, die Nachwelt von den Begebenheiten der vergangenen Zeit zu unterrichten; dieſer Unterricht war aber doch langſam und beſchwerlich, er lieferte bloß die Gerippe der Begebenheiten. Mit den rohen Sprachen hat es eben dieſelbe Bewandniß. Man faſſet die in einer ſolchen Sprache vorgetragenen Sachen nur überhaupt, im Ganzen, und auf eine kaltſinnige Art; es iſt nichts darinnen, das den Verſtand reizte, oder zur Anſtrengung ſeiner Kräfte antriebe. Eine in einer wohlcultivirten Sprache vorgetragene Rede iſt für den Zuhörer eine ununterbrochene Uebung aller ſeiner Seelenkräfte. Es gehöret Scharfſinn, Verſtand, Witz, Genie, aufmerkſames Nachdenken, zuweilen gehören auch Empfindungen dazu, wenn man alles recht faſſen ſoll. Das Leſen der in den cultivirteſten Sprachen am beſten geſchriebenen Werke, iſt alſo eine der nützlichſten Beſchäfftigungen. Ueberhaupt heißt eine ſolche Sprache lernen, eben ſo viel als denken, und vernünftig ſchließen lernen; es heißt ſeinen Geſchmack bilden und ſeine Fähigkeiten erweitern. Diejenigen alſo, welche die Vollkommenheit der Sprache und der Beredſamkeit befördern, leiſten den Menſchen eben ſo gute Dienſte, als diejenigen, welche Wahrheiten entdecken. Dieſe vermehren die Reichthümer des Verſtandes, und jene legen ſie auf die vortheilhafteſte Weiſe dar, und zugleich ſtärken ſie alle diejenigen Seelenkräfte, ohne welche uns unſre Kenntniſſe ſehr unnütze ſind. Es iſt alſo ſchwer zu ſagen, ob die Menſchen mehr den Entdeckungen der Philoſophen oder den Arbeiten der ſchönen Geiſter zu danken haben; ſo viel aber iſt offenbar, daß dieſe ſo wohl als jene zum Wachsthume der Vernunft nothwendig ſind.

Von

# Von dem Bewuſstſeyn

und

# ſeinem Einfluſſe in unſre Urtheile.

Seit dem erſten Anfange der Philoſophie bis auf unſre Tage iſt das Studium des moraliſchen Menſchen einer der vornehmſten Gegenſtände der philoſophiſchen Unterſuchungen geweſen. Dieſe Materie ſcheint auch wirklich erſchöpft zu ſeyn: wenigſtens iſt es itzt ſehr ſchwer, ſolche Bemerkungen über die moraliſchen Neigungen, die Leidenſchaften, die guten oder böſen Eigenſchaften, die Triebfedern der moraliſchen Handlungen des Menſchen vorzubringen, welche ſchlechterdings neu wären. Doch darf man ſich deswegen nicht einbilden, daß die philoſophiſche Theorie des Menſchen vollſtändig und vollkommen ſey. Es fehlet ihr vielmehr noch an einem ſehr weſentlichen und weit ſchwerern Theile, als jener iſt; ich meyne die metaphyſiſche Theorie des Menſchen, oder das, was einige Philoſophen die Phyſik der Seele nennen. Dieſe zwo Wiſſenſchaften ſtehen in eben demſelben Verhältniſſe gegen einander, welches zwiſchen der empiriſchen und gelehrten Arzneykunſt ſtatt hat. Die eine ſammelt die Facta, und beobachtet alles, was irgend eine der Geſundheit zuträgliche Veränderung hervorbringt; die andere ſetzet dieſe Facta auseinander, erforſchet ihre Verbindungen und Urſachen, und hat die Feſtſetzung eines richtigen Syſtems zur Abſicht, welches den Urtheilen über die Natur der Krankheiten, und über die Heilungsmittel derſelben zu einem ſichern Grunde diene. Kann man auf der einen Seite nicht leugnen, daß die empiriſche Arzneykunſt ihren großen Nutzen habe, ſo muß man auch auf der andern Seite zugeben, daß dieſe Wiſſenſchaft

ſehr unſicher bleiben werde, ſo lange man nicht zu einer vollkommenern Kenntniß der Organiſation des Körpers, der zur Erhaltung und Wiederherſtellung der Geſundheit dienenden Triebfedern, und der Wirkung der Arzneymittel gelanget iſt. Erſt alsdann wird die Arzneykunſt den ſchönen Titel einer Wiſſenſchaft verdienen. Gerade eben ſo verhält es ſich mit den beyden vorhin erwähnten Theorien des Menſchen. Ohne eine gute Naturlehre der Seele iſt die Moral ziemlich unſicher; ſie kann nicht anders als nur im Finſtern tappend fortgehen, und verläßt uns oft in den wichtigſten Fällen.

Es wäre zu wünſchen, daß dieſer Theil mit eben dem Fleiße bearbeitet würde, den man auf den andern gewandt hat, welcher ſich durch eine ſehr große Menge feiner und überaus wichtiger Bemerkungen von jenem unterſcheidet. Ich habe ſchon einige Verſuche über verſchiedene Stücke dieſer ſo wenig bearbeiteten Wiſſenſchaft geliefert, und in dieſem Aufſatze bin ich willens, einige ziemlich wichtige Beobachtungen mitzutheilen, welche uns wenigſtens den Weg bahnen können, in das Innere der Seele einzudringen, wo wir einige ſehr verborgen ſcheinende Triebfedern entdecken werden.

Ich eile, mich über den Inhalt dieſes Aufſatzes, deſſen Aufſchrift vielleicht nichts Intereſſantes ankündiget, näher zu erklären. Die Philoſophen verſtehen durch das Wort **Bewußtſeyn** (apperceptio) diejenige Handlung des Geiſtes, wodurch wir unſer Weſen von den Ideen, welche uns beſchäfftigen, unterſcheiden, und alſo deutlich wiſſen, was wir thun und was in uns und um uns vorgeht. Jedermann weiß, daß die Aufmerkſamkeit, welche wir auf unſre Gedanken und auf das, was uns umgiebt, richten, ſehr verſchieden iſt. Es geſchieht öfters, daß man träumeriſch über etwas nachdenket, oder wohl gar ſpricht, ohne auf das, was man ſaget, Acht zu haben, und daß man ſich deſſen, was um uns her vorgeht, ſo wenig bewußt iſt, daß man von Dingen,

wovon man doch Zeuge geweſen iſt, nicht das geringſte Andenken behält. In ſolchen Fällen iſt, nach der Sprache der Philoſophen, das Bewußtſeyn ſehr unvollkommen geweſen.

Dieſer Mangel des Bewußtſeyns nun hat einen ſehr großen Einfluß in unſre Urtheile, inſonderheit wenn es geſchehene Dinge betrifft; zuweilen wird jemand bloß um dieſer Urſache willen für blödſinnig gehalten. Eben dieſe Urſache bringt noch andere Wirkungen hervor, deren Kenntniß uns den Zugang zu den verborgenſten Oertern der Seele öffnet. Ich habe deswegen geglaubt, daß eine tiefere Unterſuchung der aus den verſchiedenen Graden der Deutlichkeit in dem Bewußtſeyn entſtehenden Wirkungen zur Beförderung der Pſychologie nützlich ſeyn möchte.

Das Bewußtſeyn ſetzet alſo auf der einen Seite die klare Idee von ſich ſelbſt, und von dem, was man thut, voraus, da ſich indeſſen auf der andern Seite der Verſtand noch mit irgend einer andern Sache beſchäfftiget, welche er als außer ſich und von ſeinem Weſen unabhängig betrachtet. In dieſem Falle ſehen wir uns alſo als das Weſen an, welches wirket, welches ſich mit etwas beſchäfftiget, welches eine von ihm ſelbſt verſchiedene Sache behandelt. Von dieſen beyden Vorſtellungen, welche den Verſtand zu gleicher Zeit beſchäfftigen, betrachten wir hier nur die erſtere, nämlich die Vorſtellung von uns ſelbſt; und ich werde mich zu zeigen bemühen, was für einen Einfluß dieſe Vorſtellung, nach dem ſie mehr oder weniger vollkommen iſt, in die andere hat.

Es verhält ſich mit der Idee, die wir von uns ſelbſt haben, eben ſo, wie mit allen Ideen von ſinnlichen Dingen; ſie iſt eben denſelben Zufällen unterworfen. Wir erhalten ſie vermittelſt der Sinne. Unter denen Körpern, die unſre Sinne rühren, ſehen und empfinden wir einen, der ſo beſtändig und ſo weſentlich mit unſrer Exiſtenz verbunden iſt, daß wir ihn unſern Körper, oder auch

uns ſelbſt nennen. Dieſe Idee alſo von uns ſelbſt, ſage ich, iſt ſo wie alle übrige, bald mehr, bald weniger klar oder auffallend; zuweilen ſo dunkel oder ſo wenig merklich, daß ſie aus der Seele ausgelöſcht zu ſeyn ſcheint. Nun weiß man aber, daß unſre Urtheile über die von uns ſelbſt unterſchiedenen Dinge mehr oder weniger wahr, mehr oder weniger gründlich ſind, nach den verſchiedenen Graden der Klarheit und der Vollkommenheit der Ideen, die wir davon haben. Man weiß ferner, daß wir um ſo viel mehr oder weniger geſchickt ſind, eine Sache zu behandeln, und ſie nach allen Seiten zu drehen, um ſie zu ergründen, um ſo viel mehr oder weniger deutlich und vollſtändig die Idee iſt, die wir von dieſer Sache haben. Eben dieſelben Verſchiedenheiten ereignen ſich auch in den Urtheilen über uns ſelbſt, in der Richtung unſrer Kräfte, in unſern Endzwecken, unſern Abſichten und unſern Handlungen; denn dieſes alles hängt von der Idee ab, die wir von uns ſelbſt haben.

Laßt uns erſt den Fall betrachten, wo dieſe Idee gänzlich zu verſchwinden ſcheint, wie ſolches in einem tiefen Schlafe und in der Ohnmacht geſchieht. Es iſt wohl nicht nöthig, daß ich mich in die Unterſuchung der ehemals aufgeworfenen Streitfrage einlaſſe: ob die Seele in dieſen beyden Zuſtänden wirklich Vorſtellungen habe oder nicht? Ich wüßte doch zu den Gründen, mit welchen Leibnitz dieſe Frage gegen den Descartes bejahet hat, nichts hinzuzuſetzen. Eben ſo wenig iſt es zu unſrer gegenwärtigen Abſicht nöthig, zu wiſſen, wie es zugehe, daß man, ohne zu leben aufzuhören, doch zu empfinden aufhören könne; genug, daß wir aus der Erfahrung wiſſen, das ſolches geſchieht.

In dem tiefen Schlafe alſo, und in der Ohnmacht ſcheinen die ſinnlichen Empfindungen, ſo wie alle übrige Vorſtellungen, gänzlich aufzuhören. In dieſem Falle iſt das Bewußtſeyn ſchlechterdings erloſchen, und dieſer Fall zeiget uns, daß die Seele ſich nicht anders als vermittelſt

mittelſt des Körpers und einer gewiſſen Wirkung, welche andere Körper auf das Nervenſyſtem haben, empfinde; und daß ſie keine abſolute Idee von ſich ſelbſt habe, weil ſie ſich nicht anders empfinden kann, als wenn ſie ſich mit andern Dingen vergleicht. Die Seele würde alſo ohne die materialiſche Welt nichts anders als eine todte Kraft ſeyn, die in einer ewigen Unwirkſamkeit bleiben würde. Wenn ſie wirken ſoll, muß ſie ſchlechterdings von außen gereizt werden. Es findet ſich hierinnen eine große Aehnlichkeit zwiſchen der Seele und der Materie. In jeder Maſſe von Materie liegen Kräfte, welche ſchlechterdings todt ſind, bis eine andere Maſſe auf dieſelbe wirket. Dann zeiget ſich erſt die Materie durch ihren Widerſtand, und durch die Veränderung, die ſie in der andern Maſſe hervorbringt, wirkſam. Höret die Wirkung von außen auf, ſo verfällt die Maſſe, die ſich kurz vorher ſo wirkſam zeigte, ſogleich wieder in einen Zuſtand, wo alle Wirkſamkeit gänzlich zernichtet zu ſeyn ſcheint.

Man muß ſich hier wohl in Acht nehmen, wenn man dieſe Aehnlichkeit zwiſchen der Seele und der Materie richtig faſſen will. Durch eine unvorſichtige Anwendung derſelben könnte man in grobe Irrthümer fallen. Man bemerke alſo, daß es Körper giebt, welche vermöge ihrer Zuſammenſetzung, oder ihrer Organiſation, oder ihrer Verbindungen mit einem gewiſſen Syſteme, Kräfte beſitzen, auf welche ſich die Aehnlichkeit, wovon hier die Rede iſt, nicht ausdehnen läßt. Dergleichen iſt die Kraft des Schießpulvers, die Kraft einer geſpannten Feder, die Kraft eines Körpers in Bewegung. Dieſe Kräfte äußern ſich zwar auch nur alsdann, wenn ein anderer Körper auf denjenigen, der dieſelben beſitzt, wirket; wenn z. B. ein Funken auf das Pulver fällt. Alsdann entwickeln ſie ſich, und der Körper, der eine ganz todte Maſſe zu ſeyn ſchien, zeiget ſich ſehr wirkſam. Allein der große Unterſchied, der ſich zwiſchen dieſen und

den

den vorhin erwähnten Kräften findet, beſteht darinnen, daß dieſe ſich beſtändig erhalten, da ſich hingegen die andern durch das Wirken verzehren, und durch ihre Aeußerung gänzlich zerſtören. So bald die Zuſammenſetzung, woraus ſie entſtanden ſind, zerſtöret iſt, ſo ſind ſie ſelbſt auch zerſtöret; ſo bald ſich das Syſtem ändert, ſo bald ändern ſie ſich auch. Die Kraft der Seele hingegen ſo wohl als jene immerwährenden Kräfte der Materie, welche keine Wirkung einer gewiſſen Anordnung der Theile ſind, bleiben ganz, und werden niemals abgenutzt. So iſt z. B. die Kraft der Gegenwirkung (reactio) einer Maſſe von Materie immer dieſelbe, ſie mag ſich tauſendmal geäußert haben, oder niemals in Thätigkeit geſetzt worden ſeyn; ſie wird durch eine andere Anordnung der Theile der Maſſe in keinem Stücke verändert. Eben ſo verhält es ſich mit den Kräften der Seele. Und daraus können wir den Schluß machen, daß ſie in Anſehung ihrer Exiſtenz von gar keinem Mechanismus, und von keiner Anordnung der Theile abhängen; daß ſie unzerſtörbar ſind, und der Subſtanz, worinnen ſie ſich befinden, nicht anders als durch die Zerſtörung oder Vernichtung dieſer Subſtanz entzogen werden können.

Wir ſchließen aus dieſem allen, daß die gänzliche Zerſtörung des organiſirten Körpers die Seele in einen Todesſchlaf verſenken, und ihre ganze Wirkſamkeit erſticken würde, ohne daß ihre Kräfte zu beſtehen aufhöreten. Aber wie geht es zu, daß ohne eine ſolche Zerſtörung die Kräfte der Seele erſtickt werden? Dieß geſchieht, wie wir geſagt haben, im tiefen Schlafe, und in der Ohnmacht. Von der erſtern dieſer Urſachen will ich hier nicht reden, weil mich dieſes zu weit führen würde; aber von der andern will ich es doch wagen, meine Gedanken zu eröffnen. Die Ohnmacht iſt eine Wirkung irgend einer heftigen Leidenſchaft, als eines großen Schmerzes, oder einer großen Freude, zuweilen auch

einer ungemeinen Ermüdung, oder einer andern Erſchöpfung der Kräfte. In allen dieſen Fällen nun wird die Seele von einer ſehr großen Menge verworrener Ideen oder ſchwacher Empfindungen beſtürmt. Anfänglich giebt ſie ſich alle nur erſinnliche Mühe, ſich des Gegenſtandes, der ſie rührt und auffordert, zu bemächtigen; da ſie aber fühlet, daß er für ihre Kräfte zu groß iſt, ſo erliegt ſie darunter, und höret auf unnütze Bemühungen dagegen anzuwenden. Und dieß iſt, ſo viel ich wenigſtens davon begreifen kann, die Urſache der Unthätigkeit, worein ſie geräth.

Laßt uns wieder auf Facta zurückkommen. Der Zuſtand, den ich itzt beſchrieben habe, giebt uns einige ſonderbare Umſtände an die Hand, welche Aufmerkſamkeit verdienen. Ich habe mehr als einmal bemerkt, und andere werden ohne Zweifel eben daſſelbe bemerkt haben, daß, wenn ich plötzlich, aber ohne Geräuſch, aus einer unbekannten Urſache, erwachte, meinem Geiſte gerade eben dieſelben Ideen gegenwärtig waren, mit welchen ich eingeſchlafen war. Eben daſſelbe wiederfuhr mir in einer Nacht dreymal; ich erwachte alle dreymal gerade mit derſelben Idee. Einmal begegnete mir etwas noch Sonderbarerers. Ich war über dem Leſen in einem Dichter eingeſchlafen; bey meinem Erwachen, welches faſt eine ganze Stunde nachher, als ich eingeſchlafen war, erfolgte, wiederholte ich auf eine mechaniſche Art einen Vers, welcher gerade der letzte war, den ich beym Einſchlafen geleſen hatte.

Ich habe ſagen gehört, daß Perſonen, die aus einer langen Ohnmacht wieder zu ſich gekommen ſind, eine Rede, da, wo ſie dieſelbe beym Ohnmächtigwerden gelaſſen hatten, wieder fortgeſetzt haben, welches auf den vorerwähnten Fall hinausläuft. Dieſe Facta lehren uns, daß die Seele ſelbſt alsdann, wenn ſie keine klare ſinnliche Empfindungen, und folglich auch kein Bewußtſeyn hat, in keiner gänzlichen Unwirkſamkeit ſey. Sie behält,

behält, ob gleich dunkel, die letzten klaren Vorſtellungen, die ſie gehabt hatte. Inzwiſchen findet keine fortſchreitende Handlung oder Wirkung in dieſem Zuſtande ſtatt. Daraus läßt ſich die Folgerung ziehen, daß bloß vermittelſt des Bewußtſeyns ein Gedanke auf den andern folge, und daß es um ſo viel leichter ſey, von einer Idee und Vorſtellung zur andern überzugehen, um ſo viel deutlicher und vollſtändiger das Bewußtſeyn iſt. Ueberhaupt ſcheint das Vermögen zu denken mit dem Grade der Vollkommenheit, der bey dem Bewußtſeyn ſtatt findet, in einem genauen Verhältniſſe zu ſtehen.

Nach dieſen Fällen, wo das Bewußtſeyn gänzlich unterdrückt iſt, wollen wir diejenigen betrachten, wo es nach und nach anfängt, und immer mehr zunimmt. Wir wollen daſſelbe nicht durch alle Stufen der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit, die dabey ſtatt haben können, verfolgen, ſondern uns mit der Betrachtung einiger der merkwürdigſten begnügen. Doch, ich muß erſt, ehe ich mich in dieſe Materie einlaſſe, kürzlich von einer Nebenſache handlen, welche über das, was ich nachher von der Hauptſache zu ſagen habe, mehr Licht verbreiten wird.

Alle Ideen von individuellen Dingen ſind ſehr unvollſtändig. Denn, da ein jedes Individuum nicht bloß in dem, was ſein Weſen ausmachet, ſondern auch in allen ſeinen Verhältniſſen durchaus beſtimmt iſt, ſo gehöret nothwendig zur vollſtändigen Idee von jedem Individuo eine unendliche Menge von Dingen, welche es nach allen ſeinen Verhältniſſen beſtimmen. Dieſer Baum, den ich vor mir ſehe, iſt nicht nur ein Birnbaum von einer gewiſſen Art, ſondern er unterſcheidet ſich auch von allen Birnbäumen derſelben Art durch unzähliche Eigenſchaften, Zufälligkeiten und Verhältniſſe, die ihm eigen ſind, als: durch ſeine Größe, durch ſeine beſondere Geſtalt, durch die Anzahl und die Anordnung ſeiner Theile, durch ſein Alter, durch die Stelle, die er einnimmt, u. ſ. w.

Alle

Alle dieſe Beſonderheiten und tauſend andere gehören zu der vollſtändigen Idee dieſes Individuums. Daraus erhellet, daß wir keine vollſtändige Idee von einem einzigen Individuo haben. Von allen denen einzelnen Begriffen, die zur vollſtändigen Idee gehören, faſſen wir bald eine größere, bald eine kleinere Anzahl auf. Man ſieht aber wohl, daß ſo mangelhafte Ideen unſern Urtheilen über die Individua ſehr enge Schranken ſetzen.

Nun muß man bemerken, daß die Idee von uns ſelbſt, welche zum Bewußtſeyn gehöret, da es die Idee von einem Individuo iſt, nothwendig ſehr unvollſtändig ſeyn muß. Wir ſehen uns ſelbſt niemals mit allen den Beſtimmungen, welche unſre Individualität ausmachen. Wenn wir an uns ſelbſt denken, ſo ſind wir uns nur einer kleinen Anzahl von Beſonderheiten, welche unſer Individuum beſtimmen, deutlich bewußt. Wenn es alſo darum zu thun iſt, einen auf unſern Zuſtand ſich beziehenden Entſchluß zu faſſen, oder auch nur ein Urtheil über uns ſelbſt zu fällen, ſo kann dieſer Entſchluß oder dieſes Urtheil bloß nach den wenigen Beſonderheiten, welche in dem Bewußtſeyn eine merkliche Klarheit haben, beſtimmt werden. Faſſen wir alſo einen Entſchluß, der ſich auf denjenigen Theil unſers Zuſtandes, von welchem wir alsdann keine deutliche Idee haben, bezieht, ſo kann er nicht anders als ſehr unſchicklich, ſehr unverſtändig, und dem, was wir hätten thun ſollen, ſehr zuwider ſeyn. So ergeht es, um nur ein einziges Beyſpiel davon zu geben, Perſonen, die aus ihrer Faſſung gebracht werden. Denn, da in dieſem Zuſtande die ganze Aufmerkſamkeit auf die Urſache, wodurch man aus ſeiner Faſſung gebracht worden, gerichtet iſt, ſo verliert man die deutliche Idee derjenigen Stelle unſerer Perſonalität (wenn ich mich ſo ausdrücken darf) die irgend einen geſchwinden Entſchluß erfordert. Wenn es möglich wäre, daß wir alles, was zu unſerm Stande, zu unſerm Charakter, zu unſern Abſichten u. ſ. w. gehört, ſtets vor

Augen hätten, ſo würden wir uns ſelten vergehen. Man würde alſo dem menſchlichen Geſchlechte einen groſſen Dienſt leiſten, wenn man ihm die Wiſſenſchaft entdeckte, wodurch man die Fertigkeit erhielte, auf einmal die möglichſt größte Menge von Beſtimmungen, welche zu unſrer Individualität gehören, zu faſſen. Dieſe Wiſſenſchaft iſt nichts Unmögliches, obgleich, ſo viel ich weiß, noch niemand darauf gedacht hat. Doch, es iſt noch nicht Zeit, im Ernſte darauf zu denken. Man bemerke nur, daß diejenigen Wiſſenſchaften, Beſchäfftigungen, Handwerke, Gewerbe oder Lebensarten, wodurch man ſich gewöhnt, auf einmal eine große Menge zu einer einzigen Sache gehöriger Ideen zu faſſen, mit Nutzen dazu dienen könnten, uns dieſe wichtige Kunſt, der Idee von uns ſelbſt allemal die möglichſt größte Vollſtändigkeit zu geben, zu erleichtern. Hieraus ſieht man auch, daß jene ſehr abſtracten Wiſſenſchaften, wo man Schritt für Schritt einen Begriff auf den andern folgen laſſen muß, jene Beſchäfftigungen, welche Subtilität erfordern, jene Uebungen des Geiſtes, wo man die Aufmerkſamkeit auf einen einzigen einfachen Begriff richtet, daß dieſes alles, ſage ich, der großen Kunſt, wovon wir reden, ſehr zuwider iſt. Daher kömmt es, daß man zuweilen unter den größten Gelehrten, und unter den geſchickteſten Künſtlern faſt blödſinnige Leute antrifft; und daß ein Mann, der in den Geſchäfften des Lebens nicht einmal geſunde Vernunft hat, dennoch in einer mechaniſchen Kunſt oder in einer andern Art von Verrichtungen, wozu ein ſubtiler Verſtand gehört, ſehr groß ſeyn kann.

Nach dieſen allgemeinen Anmerkungen komme ich wieder auf beſondere Facta. Ich bemerke alſo, daß es Fälle giebt, wo die Idee, die man von ſich ſelbſt hat, ſo unvollſtändig iſt, und ſo wenig beſondere und perſönliche Umſtände in ſich faſſet, daß ſie ſich faſt in einen allgemeinen Begriff verwandelt. Dieß verdient nach

einigen beſondern Beyſpielen näher erwogen zu werden. Ich erinnere mich zuförderſt eines ſehr merkwürdigen Falles, der ſich mit einem mir bekannten Manne zugetragen hat, und ich habe die beſondern Umſtände der Begebenheit, die ich nun erzählen will, von verſchiedenen ſeiner Freunde erfahren, die dabey zugegen geweſen ſind. Dieſer Mann alſo hatte beym Abſchießen einer Flinte das Unglück, daß er durch ein abgeſprungenes Stück ſeiner Flinte, welche zerſprang, ſehr hart verwundet wurde. Die Hirnſchale war ganz zerſchmettert, und ein Theil des Gehirnes ſelbſt auf der Seite der Stirne wurde nebſt einem Stücke der Hirnſchale mit fortgeriſſen. Der Verwundete fiel zu Boden, ohne das geringſte Zeichen des Lebens von ſich zu geben, und ſeine Freunde hielten ihn für todt. Unterdeſſen war er doch ſo glücklich, von dieſer ſchrecklichen Wunde wieder geheilt zu werden. Nach ſeiner Geneſung erzählte er ſeinen Freunden, daß er, als er von ſeiner tödtlichen Ohnmacht wieder ein wenig zu ſich ſelbſt gekommen, Winſeln und Wehklagen über ein ſich ereignetes Unglück gehört, aber nicht den geringſten Verdacht gehabt habe, daß daſſelbe ihn betroffen hätte. Er hatte in dieſem Augenblicke nicht die geringſte Kenntniß von ſeinem äußern Zuſtande, er wußte nicht, wo er war, oder vielmehr war ihm die Idee von dem Orte, wo er ſich befand, gar nicht beygekommen.

Dieſem Falle will ich noch einen andern ſehr ähnlichen aus meiner eigenen Erfahrung beyfügen. Es iſt mir mehrmals begegnet, daß ich des Morgens beym Erwachen kleine Schläge hörte, welche in gleichen Zwiſchenzeiten auf einander folgten. Ich hielt mich mit Zählung derſelben auf, um zu ſehen, wie lange dieſes dauren würde, dachte aber nicht daran, mich zu fragen, was es ſeyn möchte. Und doch waren es die Bewegungen oder Schläge einer Wanduhr, die neben meinem Bette ſtund. Ich wußte in dieſen Augenblicken gar nicht, daß ich im Bette, und eben itzt aus dem Schlafe

der Nacht erwachet wäre; ich hatte damals nur zwo klare Ideen in meinem Kopfe, die Idee dieſer Schläge und die Idee eines Weſens, welches dieſe Schläge zählte und welches ich mein Ich nannte; aber keinen Schatten von irgend einer andern auf meine Perſon, auf meinen Zuſtand, und auf meine Verhältniſſe gegen Zeit und Ort ſich beziehenden Idee.

Hier haben wir alſo zween Fälle, wo die individuelle Idee, die man von ſich ſelbſt hat, faſt zu einer allgemeinen Idee wird. Laßt uns nun die merkwürdigen Folgen eines ſolchen Zuſtandes betrachten. Vors erſte verkennt man da die ſonſt bekannteſten Dinge; und da alle Ideen, die zu unſrer Perſönlichkeit gehören, alsdann fehlen, ſo iſt es offenbar, daß man weder an ſeinen Zuſtand denken, noch denſelben überlegen kann. Und doch ſcheint ſelbſt in dieſem Zuſtande den Kräften des Verſtandes und dem Vermögen, vernünftig zu ſchließen, nichts zu fehlen. Denn aus den angeführten Factis erhellet, daß man dabey klare, und ſogar deutliche Ideen haben, daß man ſeine Aufmerkſamkeit darauf richten, daß man darüber nachdenken kann. Verbinden wir mit dieſen Fällen noch andere ſehr bekannte Fälle von ſtarken Zerſtreuungen, ſo ſieht man, daß man dabey ſo gar abſtrakte Materien ergründen und ſehr zuſammengeſeßte Vernunftſchlüſſe ſehr weit treiben könne. Auf der andern Seite iſt es nicht weniger offenbar, daß man den Menſchen für einen Narren halten würde, der bey einer ſehr lebhaften Unterredung, die ihn ſelbſt, oder Dinge, die vor jedermans Augen ſind, beträfe, eben das laut fragete, was jener Verwundete ſich ſelbſt fragte, was nämlich doch wohl der Gegenſtand dieſer Unterredung ſeyn möge? Gewiß ein ſehr paradoxer Saß, daß ein Menſch, der ſeine Vernunft wirklich beſitzt und ſogar gebrauchet, der ſehr richtige und ſelbſt tiefſinnige Schlüſſe machet, doch närriſch und blödſinnig ſcheinen könne. Gerade in dieſem Falle befand ſich der Philoſoph Demo-

cri-

critus, als ihn Hippocrates beſuchte, wie es dieſer große Arzt in ſeinem ſchönen Briefe an den Damaget erzählet.

Man ſieht wohl, was dieſen Schein der Narrheit oder Blödſinnigkeit verurſachet; es iſt die allzu unvollſtändige Idee von uns ſelbſt, oder ein Mangel in dem Bewußtſeyn. Doch, das Phyſikaliſche dieſer Fälle iſt wohl der Mühe einer nähern Unterſuchung werth. Man kann in Abſicht auf den erſtern von den beyden angeführten Fällen fragen: woher kömmt es, daß der Verwundete, ob er gleich wieder zu ſeinem geſunden Verſtande und zum Bewußtſeyn gelangt war, ſich anfänglich an nichts von dem, was er einige Augenblicke vorher gethan hatte, erinnern konnte? Und warum konnte er ſich nicht auf den Ort beſinnen, an welchem er wäre?

Bey der erſten Frage ſcheint das Factum ſelbſt demjenigen zuwider zu ſeyn, was wir oben von der Fortdauer der letzten klaren Vorſtellungen während der Zeit, da das Bewußtſeyn unterdrückt iſt, angemerkt haben. Dieſen Zweifel müſſen wir vor allen Dingen heben. Da in dem Zuſtande, wo das Bewußtſeyn fehlet, alle Kräfte der Seele äußerſt geſchwächt ſind, ſo behält man nur ſehr ſchwache Eindrücke von den letzten klaren Vorſtellungen die man hatte, da man in dieſen Zuſtand gerieth. Die geringſte klare ſinnliche Empfindung löſchet ſie alſo aus, ſo wie die Sonne einen ſchwachen Nebel zerſtreuet. Dieß iſt die Urſache, warum unſer Verwundeter, ob er gleich im erſten Augenblicke des wieder erlangten Bewußtſeyns eine ſehr ſchwache Idee von dem, was ſo eben geſchehen war, hatte, dieſelbe durch die ſtärkere ſinnliche Empfindung der Stimmen, die er hörte, plötzlich verlor. Es bleibt uns alſo noch übrig, zu unterſuchen, was ihn verhindert habe, gänzlich wieder zu ſich zu kommen und ſein Unglück zu erkennen. Dieſe Frage wird noch ſchwerer, wenn man dieſem erſten Falle den andern entgegenſetzet, wo man, bey einer ähnlichen Unwiſſenheit des perſönli-

 chen

chen Zuſtandes, nach dem tiefen Schlafe, ſich gar bald wieder beſinnet.

Wir wollen erſt ſehen, was der Verwundete alles hätte thun müſſen, um ſich zu beſinnen. Er hörete Stimmen, und er begriff, daß es Wehklagen über ein ſich zugetragenes großes Unglück wären. Um ſich zu beſinnen, hätte er nur eine lebhaftere Neugierde und ein ſtärkeres Verlangen haben müſſen, ſich über folgende Fragen zu belehren: aber, was ſind doch das für Leute, die ich reden höre? Worüber klagen ſie? warum höre ich ſie, ohne ſie zu ſehen? Sind denn meine Augen verſchloſſen? Warum öffne ich ſie nicht? Wo bin ich? In welchem Zuſtande befinde ich mich? Es erhellet aus dem Facto ſelbſt, daß der Verwundete wenigſtens einige von dieſen Fragen an ſich gethan habe; aber es iſt zugleich ſehr wahrſcheinlich, daß ſeine Neugierde nur ſehr ſchwach geweſen. Denn wenn er nur einige Mühe angewandt hätte, ſich hierüber zu belehren, ſo würde es ihm ohne Zweifel gelungen ſeyn, da er ein klares, obgleich ſehr eingeſchränktes, Bewußtſeyn hatte. Unſere Frage läuſt alſo darauf hinaus: warum war ſeine Wißbegierde (denn Wißbegierde hatte er doch) ſo wenig lebhaft?

Ehe ich dieſe Frage ſo umſtändlich, als es die Sache erfordert, beantworte, bemerke ich, daß es auſſer dieſem Mittel, wieder zu ſich zu kommen, noch ein anderes gab; wenn er nämlich, anſtatt der ſinnlichen Empfindung, welche ihm die unbeſtimmten Wehklagen ſeiner Freunde ankündigte, eine andere ſich auf irgend einen Umſtand des Ortes beziehende Empfindung gehabt, wenn er z. B. den Ort, wo er ſich befand, geſehen, oder wenn er es gefühlet hätte, daß er auf der Erde läge. Es fehlen uns zu viele beſondere Umſtände dieſes Vorfalles, um die Urſache einzuſehen, warum das Gehör dem Verwundeten mehr Dienſte geleiſtet habe, als die übrigen Sinne. So viel iſt aber gewiß, wäre noch eine andere Empfindung zu der erſten hinzugekommen, ſo würde die-

ſes

ſes hinreichend geweſen ſeyn, ihn gänzlich wieder zu ſich zu bringen. Hierinnen beſteht eben der Unterſchied zwiſchen dieſem Falle und dem andern, wo es leicht war, ſich vermittelſt der auf den Ort ſich beziehenden ſinnlichen Empfindungen zu beſinnen. Ich kehre nun wieder zu der großen Frage zurücke, warum unſer Verwundeter ſo wenig Neugierde bey einer Gelegenheit gehabt habe, wo vornehmlich junge Leute (denn er war damals noch ein Jüngling) ſo lebhaft ſind?

Man bemerke vorläufig, daß man eben dieſen Mangel der Neugierde auch bey Perſonen wahrnehmen kann, die von einer langen oder ſchweren Krankheit, oder von einem großen Kummer niedergedrückt, oder einer heftigen zur Gewohnheit gewordenen Leidenſchaft unterworfen ſind. In allen dieſen Fällen ſcheint der Menſch ganz unempfindlich und zuweilen dumm zu ſeyn. Was ich nun von der phyſikaliſchen Urſache dieſer Dinge denke, iſt folgendes.

Die wahren antreibenden Kräfte in der Seele ſind vors erſte die ſinnlichen Empfindungen, dann ſo wohl die klaren, aber ſehr verworrenen, als auch die bis zu einem gewiſſen Grade dunkeln Vorſtellungen. Keine einzige deutliche Idee kann bewegen; ſie kann bloß die Aufmerkſamkeit leiten. Dieſer Satz, der in der Pſychologie von einem ſehr großen Nutzen iſt, wird denjenigen, welche über die Beſchaffenheiten der Seele gehörig nachgedacht haben, nicht fremde vorkommen. Ich kann mich hier nicht darauf einlaſſen, ihn auſſer Streit zu ſetzen. Um ſich von der Wahrheit deſſelben zu verſichern, darf man nur die große Stille bedenken, deren die Seele genießt, ſo lange ſie ſich mit abſtrakten Schlüſſen beſchäfftiget, und die unruhige Bewegung, in welcher ſie ſich befindet, wenn ſie von irgend einer Leidenſchaft ergriffen wird. In dem erſten Falle aber hat man deutliche Vorſtellungen, und in dem andern iſt die ganze Maſſe der Vorſtellungen verworren. Man füge noch hinzu, daß die ſinnlichen

lichen Emfindungen und die Leidenſchaften ſelbſt alsdann, wenn ſie ziemlich dunkel ſind, nicht aufhören, dieſe Wirkung hervorzubringen. Dieß erhellet aus dem Beyſpiele ſolcher Perſonen, welche das Unglück gehabt haben, durch eine ſtarke Leidenſchaft den Verſtand oder die geſunde Vernunft zu verlieren. Denn dieſe Perſonen ſind oft ſelbſt in denen Augenblicken, da ſich ihre herrſchende Leidenſchaft nicht ſpüren läßt, von einem wilden, auffahriſchen Weſen und ſo, daß man gar nicht mit ihnen auskommen kann. Eben dieſe Bewandniß hat es auch mit den ſinnlichen Empfindungen. Sehr oft fahren wir mit der Hand nach dem Geſichte, um irgend etwas, das uns beſchwerlich iſt, davon zu entfernen, ohne eine klare Idee von einer beſchwerlichen Empfindung zu haben, die jedoch wohl wirklich ſeyn kann. Durch richtiges Nachdenken über alle dieſe Fälle wird man ſich von der Wahrheit dieſes Satzes verſichern können, der mir hier bey der Beantwortung der vorgelegten Frage, auf welche ich wieder zurückkomme, zum Grundſatze dienet.

Eine ſinnliche Empfindung alſo, ſie ſey klar oder dunkel, wenn ſie nur ſtark genug iſt, die Erſchütterung einem beträchtlichen Theile des Nervenſyſtems mitzutheilen, zieht alle Kräfte der Seele an ſich. *) Alle untere Kräfte, oder das, was einige die ſinnliche Seele nennen, überlaſſen ſich dieſen Eindrücken. Stellet ſich in dieſem Zuſtande ein anderer Gegenſtand den Sinnen oder dem Gemüthe dar, ſo rührt er daſſelbe entweder gar nicht, oder doch nur ſehr ſchwach; die Seele ſcheint ganz entnervt und ohne alle Triebfedern zu ſeyn. Wir wiſſen aus den Wahrnehmungen der Aerzte, daß dieſe Richtung alles deſſen, was in der Seele Wirkſames iſt, nach

*) Dieſen Satz habe ich in einem andern, ſpätern Aufſatze auſſer Zweifel geſetzt, in welchem ich zeige, daß uns die dunkeln Vorſtellungen zuweilen zwingen, wider unſre Begierden zu handeln.

nach einem einzigen Gegenſtande oft eine Unempfindlichkeit hervorbringt, die ſich, ungeachtet der ſtärkſten Reizungen der Nerven, erhält. Ich könnte hier das Beyſpiel eines Mannes anführen, der ſich wegen der ſchlechten Aufführung ſeiner Frau einem ſo heftigen Verdruſſe überließ, daß er in eine faſt gänzliche Unempfindlichkeit verfiel, ſo, daß kein einziges Mittel, wodurch man irgend ein Zeichen der Empfindlichkeit bey ihm zu erwecken ſuchte, anſchlagen wollte. Indeſſen befand er ſich wohl, aß und trank mit gutem Appetite. Was aber beweiſet, daß die Empfindung ſeines äußerſten Verdruſſes nur dunkel war, iſt dieſes, daß er weder in ſeiner Aufführung noch in ſeinen Geberden keine Zeichen davon äuſſerte.

Man begreift nunmehr, warum ein tödtlich verwundeter Menſch, der nach der erſten Ohnmacht wieder zu ſich gekommen iſt, gar keine lebhafte Empfindung hat; und warum, insbeſondere in dem gegenwärtigen Falle, der Verwundete nicht mehr Neugierde gehabt hat, ſich über das, was er hörte, deutlicher zu belehren. Alles, was von antreibenden Kräften in der Seele vorhanden iſt, war durch die dunkle auf den gefährlichen Zuſtand des Körpers ſich beziehende ſinnliche Empfindung gleichſam gefeſſelt. Das iſt eine andere Frage, warum er, ungeachtet des Zuſtandes klarer Vorſtellungen, wozu er damals wieder gekommen war, keine klare ſinnliche Empfindung oder keinen durch die Wunde verurſachten merklichen Schmerz gehabt habe. Allein, hievon iſt hier die Rede nicht; für die gegenwärtigen Unterſuchungen iſt es genug, zu wiſſen, daß er ſein Uebel zu der damaligen Zeit nicht empfunden hat. Und dieß iſt, wo ich nicht irre, die phyſikaliſche Erklärung dieſes merkwürdigen Vorfalles.

Ich ſehe einen Einwurf, den man mir machen könnte, voraus. Ich habe geſagt, daß eine ſehr ſtarke, einem großen Theile des Nervenſyſtems mitgetheilte, ſinn-

liche Empfindung ſogleich alle Kräfte der Seele einnehme und feſſele. Um das Gegentheil zu beweiſen, wird man mir erſtaunliche Beyſpiele von einigen Stoikern, von verſchiedenen Märtyrern, und von den wilden Völkern in Nordamerika anführen, aus welchen erhellet, daß die Seele, mitten unter den Martern, alle ihre Kräfte behalten und ſie frey, wie es ihr beliebt, anwenden könne.

Ich laſſe mich um ſo viel lieber in die Erörterung des Zweifels, der daraus entſtehen könnte, ein, da ſie mir Gelegenheit geben wird, einige ziemlich wichtige Anmerkungen zu machen.

Wenn es auf der einen Seite wahr iſt, daß die ſinnlichen Empfindungen mit der größten Kraft auf die Seele wirken, ſo muß man auf der andern Seite erwegen, daß es keine, nur einigermaßen ſtarke, Leidenſchaft giebt, zu welcher ſich nicht ſinnliche Empfindungen geſellen. Die Röthe des Geſichts bey der Schaam, eben dieſe von einer merklichen Wärme begleitete Röthe bey dem Zorne, und die Bläſſe bey dem Schrecken, beweiſen dieſes zur Genüge. Eine zur Gewohnheit gewordene, eine herrſchende, eine Lieblingsleidenſchaft nun, der man ſich ſeit langer Zeit unterworfen und die man ſo gar gepfleget hat, bemächtiget ſich der Seele dergeſtalt, daß alles darauf zurück geführet wird, und daß faſt keine einzige Vorſtellung iſt, die nicht damit zuſammenhänge. Eine ſolche Leidenſchaft alſo zieht die ganze Maſſe unſrer klaren und dunkeln Vorſtellungen in ihrem Gefolge mit ſich. Wenn daher dieſe Leidenſchaft wirket, ſo iſt nichts in der Seele, das nicht mitwirkte. Der größte Theil des Nervenſyſtems iſt dabey mit im Spiele. Iſt es denn zu verwundern, daß in einem ſolchen Falle die ungeheure Menge von ſeit vielen Jahren angehäuften Vorſtellungen, die nun alle zur Stärkung der Leidenſchaft mitwirken, die Oberhand über die ſtärkſten ſinnlichen Empfindungen gewinnen? Das ziemlich gewöhnliche Bey-

ſpiel einer für eine gewiſſe Art von Kenntniſſen oder Uebungen entſchiedenen Leidenſchaft zeiget, wie ſie alles auf ihren Gegenſtand zurückführet, indem ſie alles, was man ſieht und höret, mit der großen Kette von Lieblingsvorſtellungen verbindet. Der für ſeinen Stand eingenommene Soldat ſieht in dem menſchlichen Geſchlechte lauter Recruten, und ſuchet in den verſchiedenen Ländern, welche er durchläuft, nichts als Wachpoſten, Lagerſtellen und Schlachtfelder. Dadurch gewöhnt er ſich dergeſtalt daran, alles auf ſeine Lebensart zurückzuführen, daß weder ſeine Seele noch die Nerven ſeines Körpers für etwas anders Kraft und Wirkſamkeit haben, ſo bald ſeine Leidenſchaft durch eine beſondere Gelegenheit erreget wird. Die Beyſpiele, welche dieſe Anmerkungen beſtätigen, äußern ſich bey gar zu vielen Leidenſchaften, als daß ich mich länger dabey aufzuhalten brauchte.

Unterdeſſen ſind die Wirkungen dieſer gewöhnlichen natürlichen Leidenſchaften nur ſehr ſchwach in Vergleichung mit den Wirkungen jener angenommenen, durch Kunſt hervorgebrachten, von dem Sektengeiſte genährten und durch eine ſehr ſtrenge und pünktliche Zucht, dergleichen ehemals die Disciplin der Stoiker war, unterhaltenen Leidenſchaften. Diejenigen, die nichts von einer ſolchen Disciplin der Seele wiſſen, nach welcher keine einzige Vorſtellung ihre Freyheit behält und jede, ſelbſt die geringſte, Idee gezwungen wird, ſich mit der Lieblingsidee eines gewiſſen Standes zu vereinigen, oder derſelben zu weichen, die mögen über das, was man von der Standhaftigkeit einiger ſectiriſchen Philoſophen und einiger Heiligen mitten unter den größten Martern erzählet, erſtaunen; ich verwundere mich nicht darüber, aber das weiß ich, daß diejenigen, welche die in gegenwärtigem Aufſatze beygebrachten Anmerkungen zu ergründen im Stande ſind, die Urſache dieſer Standhaftigkeit begreifen und wohl einſehen werden, daß die als Schwierigkeiten gegen die oben gegebene Erklärung angeführten

Beyſpiele nicht nur nichts gegen mich erweiſen, ſondern vielmehr dieſe ganze Theorie von den großen Wirkungen verworrener und dunkler Vorſtellungen vollends beſtätigen. Ich halte mich alſo nicht länger dabey auf, und füge nur noch überhaupt hinzu, daß dieſe Anmerkungen Grundſätze von der wichtigſten aller Wiſſenſchaften abgeben könnten, ich meyne die Theorie derjenigen Disciplin der Seele, welche ſie allen Eindrücken der Sinne und allen mit dem feſtgeſetzten Entwurfe ihres Verhaltens ſtreitenden Leidenſchaften überlegen machet. Doch es iſt Zeit, daß ich von dieſer Ausſchweifung, wenn es anders eine iſt, wieder zurückkomme.

Ich ſchweichle mir alſo, gezeigt zu haben, wie es in dem oben vorgelegten Falle zugegangen iſt, daß der verwundete Menſch nicht zu einem vollſtändigern Bewußtſeyn habe gelangen können; und wie ſein Verſtand, der in demſelben Augenblicke ſehr geſund war, ganz verwirrt hätte ſcheinen müſſen, wenn er hätte reden können.

Laßt uns noch einen Augenblick bey dieſem Falle ſtehen bleiben. Ich habe geſagt, daß es auſſer dem Mittel, wieder gänzlich zu ſich zu kommen, welches uns zu dieſer Unterſuchung veranlaßt hat, noch andere gegeben, nämlich ſinnliche, mit einigen auf Ort oder Perſonen ſich beziehenden Vorſtellungen begleitete, Empfindungen. Es iſt offenbar, daß, wenn jemand von der Geſellſchaft darauf gefallen wäre, ihn, indem er ihn beklagte, bey ſeinem Namen zu nennen, dieſes ihn wieder würde zu ſich gebracht haben, weil er daraus erfahren hätte, daß er es ſey, den man beklagte; und dieſes würde ihn angetrieben haben, ſeine Kräfte zuſammen zu raffen, um zu wiſſen, in welchem Zuſtande er ſich befände. Eben dieſes würde auch geſchehen ſeyn, wenn er den Ort, wo er damals war, geſehen hätte.

Man erſieht hieraus, daß das Bewußtſeyn durch die Verſchiedenheit der Sinne und durch ſinnliche Empfindun-

dungen, die Umſtände des Ortes und der Perſonen in ſich ſchließen, vollſtändiger und deutlicher werde. Ein Geräuſch, das ich höre, kann mich von einer Zerſtreuung, in welcher ich mich ſelbſt vergeſſen hatte, zurückbringen. Iſt jedoch dieſes Geräuſch undeutlich, bringt es in meine Seele nichts anders als die Vorſtellung eines gegenwärtigen Geräuſches, ohne beſondere nähere Beſtimmung, ſo wird vielleicht die Zerſtreuung nicht gänzlich dadurch gehoben: kömmt es hingegen von einer mir bekannten und mich zugleich intereſſirenden Urſache, ſo wird das Bewußtſeyn viel vollſtändiger werden; und kömmt zu dieſem Geräuſche noch der Anblick einiger ſich darauf beziehender Gegenſtände hinzu, ſo erkenne ich alsdann meine gegenwärtige Lage noch vollkommener. Eben ſo verhält es ſich mit allen andern ſinnlichen Empfindungen, die nach Maßgebung der Menge von beſondern Vorſtellungen, welche ſie hervorbringen, mehr oder weniger Kraft haben, uns wieder zu uns ſelbſt zu bringen. Um dieſer Bemerkung alle mögliche Klarheit zu geben, will ich einen andern Fall anführen, der die Lehre von den phyſikaliſchen Urſachen, wodurch das Bewußtſeyn mehr oder weniger vollſtändig wird, in ihr völliges Licht ſetzen ſoll.

Bey dem Nachdenken über eine gewiſſe Sache verfiel ich einsmals nach und nach in eine Zerſtreuung, die alle auf meinen äußerlichen Zuſtand ſich beziehenden Ideen aus meinem Geiſte auslöſchte. In dieſem Zuſtande hörete ich ein Geräuſch, und dieß war ein Geräuſch von den kleinen Schellen, womit man das Pferdegeſchirr zu behängen pflegt, wenn man im Schlitten fährt. Durch eine ſehr natürliche Aſſociation der Ideen denke ich an einen Schlitten, der vor meinem Hauſe vorbeyfährt; die Idee des Schlittens bringt natürlicher Weiſe die Ideen des Winters und der mit Schnee bedeckten Straßen mit ſich. Alle dieſe Ideen hatte ich im Kopfe, ohne viel darauf zu achten, da mich ein anderes

ſtär-

ſtärkeres Geräuſch die Augen nach einem in meinen Garten gehenden Fenſter wenden hieß. Da ſah ich die Bäume ganz grün, fühlte den Widerſpruch, der zwiſchen meinen Vorſtellungen war, und erwachte. Ich befand mich mitten im Sommer, und es war damals ziemlich warm. Aus dieſem Beyſpiele erhellet, daß ich ohne dieſe zweyte ſinnliche Empfindung, lange in dem Gedanken, daß man damals mitten im Winter wäre, hätte bleiben können. Hätte ich meine Aufmerkſamkeit ganz an dieſe eingebildeten Ideen geheftet, ſo würde ich ſolche Handlungen haben verrichten, oder ſolche Reden führen können, die meinem Irrthume gemäß geweſen wären; ja ich würde ſehr lange darinnen haben bleiben können, wenn mir nicht eine neue ſinnliche Empfindung zu Hülfe gekommen wäre.

Solche Facta, welche zu gewöhnlich ſind, als daß man mehrere anzuführen brauchte, geben uns verſchiedene wichtige Folgerungen an die Hand. Ich will nur drey daraus herleiten, die ſich unmittelbarer auf den vornehmſten Inhalt dieſes Aufſatzes beziehen.

Erſtlich iſt es klar, daß wir ſehr geneigt ſind, unſre Einbildungen für etwas wirkliches zu halten, und daß ſo gar dergleichen Täuſchungen ſich nothwendig ſo oft zutragen müſſen, als wir während der Zerſtreuung einen klaren Eindruck erhalten, der von einer auf wenige Umſtände ſich beziehenden ſinnlichen Empfindung verurſachet wird. Dieſer Fall verdienet eine nähere Unterſuchung. So bald die Aufmerkſamkeit auf bloß idealiſche Vorſtellungen gerichtet iſt, ſo vergeſſen wir nothwendiger Weiſe alles, was zu unſerm äußern Zuſtande gehöret. Itzt werden wir durch eine ſinnliche Empfindung, die nicht recht beſtimmt iſt, ganz ſchwach gerühret, oder, um mich richtiger auszudrücken, wir empfinden nur auf eine ſehr unvollkommene Art. So bald wir die geringſte Aehnlichkeit zwiſchen dieſer Vorſtellung und einer andern ganz verſchiedenen, aber weit umſtändlichern, die

uns

uns das Gedächtniß darbietet, bemerken, ſo bilden wir uns ein, daß es dieſe letztere ſey, die mit der ſinnlichen Empfindung übereinſtimmet. Wir verſichern, eine gewiſſe Sache geſehen oder gehört zu haben, obgleich bey unſrer Verſicherung nichts Wirkliches zum Grunde liegt. Eben dieſes geſchieht zuweilen, ohne daß die geringſte ſinnliche Empfindung Gelegenheit zu einer ſolchen Täuſchung gegeben hätte. Die recht klare Idee eines ſinnlichen Gegenſtandes, die ſich in unſre Betrachtungen mit einmiſchet, iſt dazu hinlänglich. Ein heiliger Einſiedler, der ganz in geiſtlichen Betrachtungen vertieft iſt und dadurch alle Localideen verliert, hat eine ſo klare Idee von der Erſcheinung eines Engels oder eines Heiligen, daß er ihn zu ſehen glaubet; und er muß es nothwendig glauben, weil er gar keine ſinnliche Vorſtellung von auſſen erhält, und ihm alſo nichts aus dem Irrthume dieſes Geſichtes heraushilft. Gerade eben dieſe Bewandniß hat es mit den Träumen. Wenn ich im Schlafe eine ſehr klare Idee von einem gewiſſen Orte habe, ſo muß ich mir nothwendig einbilden, daſelbſt zu ſeyn, weil ich von keinem andern Orte, wo ich mich gegenwärtig befinden könnte, eine klare Idee habe. Eben ſo verhält es ſich auch in Anſehung der Zeit. Wenn uns alle auf die gegenwärtige Zeit ſich beziehenden ſinnlichen Empfindungen fehlen, und wir denken im Traume an längſt geſchehene Dinge, ſo müſſen wir nothwendig glauben, daß wir uns in der Zeit befinden, zu welcher dieſe Dinge gehören.

Die zweyte Folge, die wir aus den vorhergehenden Anmerkungen ziehen, iſt dieſe: Bloß vermittelſt der beſtändigen und mannichfaltigen ſinnlichen Empfindungen erhalten wir uns in Abſicht auf die Wirklichkeit unſers äußern Zuſtandes bey der geſunden Vernunft. Wir können über idealiſche Dinge richtig urtheilen und ſchlieſſen, von Folge zu Folge fortgehen, und ſolches genau nach den Regeln der Logik thun, und doch zugleich in

Anſehung der wirklichen Dinge und unſrer Lage in der Welt ganz verkehrt denken und handeln. Dieſes beweiſt, daß die Wirkungen des Verſtandes, in ſo fern er ſich deutliche Begriffe machet, und nach den Regeln des vernünftigen Denkens handelt, weder von den Sinnen noch von der Organiſation des Körpers abhängen, ſondern zum Weſen der Seele ſelbſt gehören. So bald es aber auf die Wirklichkeit exiſtirender Dinge ankömmt, ſo würden wir uns unaufhörlich verirren, wenn uns nicht die ſinnlichen Empfindungen immer wieder auf den rechten Weg zurück brächten, und niemals würden wir ohne ſie wiſſen, wo wir uns befinden. Dieſe Empfindungen, gleich denen an Scheidewegen errichteten Säulen, die uns den Ort, wohin ſie führen, anzeigen ſollen, ſind uns zu dem Ende gegeben, damit wir nicht irre gehen. Hätten wir nur undeutliche und auf wenige Umſtände ſich beziehende ſinnliche Empfindungen, die nichts anders als die Vorſtellung von unſerm Daſeyn überhaupt hervorbringen könnten, ſo würde unſer ganzes Leben ein beſtändiger Traum ſeyn; und es würde faſt nichts in unſern Gedanken ſeyn, das mit der Wirklichkeit der Dinge dieſer Welt übereinſtimmte. Da es nun ſehr wahrſcheinlich iſt, daß es viele Dinge in der materiellen Welt giebt, für welche wir keine Sinne haben, und daß wir ſelbſt die auf unſre Sinne ſich beziehenden Gegenſtände nur ſehr unvollkommen empfinden; ſo iſt es nicht zu verwundern, daß wir auf der einen Seite von vielen Dingen in der Welt gar nichts wiſſen, und daß auf der andern Seite der verſtändigſte Menſch immer Irrthümern und Täuſchungen unterworfen iſt. Nur der Unterſchied findet ſich zwiſchen den Irrthümern des ſchwachen Kopfes und den Irrthümern des aufgeklärten Philoſophen, daß jener in Dingen, die zum gemeinen Leben gehören, und dieſer in ſeinen Speculationen über die Phyſik der materiellen Welt irret. Zufolge der erſtern dieſer beyden Unvollkommenheiten in un-

ſern

ſern Sinnen giebt es eben ſo viele Dinge in der materiellen Welt, die wir mit den uns bekannten wirkenden und hervorbringenden Urſachen nicht zuſammenreimen können. Alle Dinge und Veränderungen, die man in der Welt ſieht und bemerket, erklären wollen, iſt eine der größten Thorheiten des menſchlichen Geiſtes; denn die Mannichfaltigkeit der Urſachen und Wirkungen, die darinn ſtatt finden, überſteigt die Simplicität und die geringe Anzahl unſrer Sinne unendlich.

Ich komme endlich auf die dritte Folge, womit ich dieſen Aufſatz ſchließen werde. Es iſt eine für alle Geſchäffte des Lebens äußerſt wichtige Sache, daß man ſich angewöhne, dem Bewußtſeyn alle nur mögliche Vollſtändigkeit zu geben. Wenn ſich ein Menſch auf einmal in allen ſeinen Verhältniſſen erblickte, wenn er ſich an ſein ganzes voriges Leben erinnerte, und zugleich alles, was ſich auf ſeinen gegenwärtigen Zuſtand bezieht, vor Augen hätte, ſo würde er niemals Gefahr laufen, falſche Maßregeln zu ergreifen, oder mit ſeinem Nutzen ſtreitende Entſchließungen zu faſſen; ein ſolcher Menſch würde der wahre Weiſe ſeyn, und ſich in alles zu finden und bey allem zu helfen wiſſen. Man ſieht wohl, daß eine ausgebreitete Aufmerkſamkeit, ſehr vollkommene Organen, eine lebhafte Einbildungskraft und ein glückliches Gedächtniß am meiſten zu dieſer Vollkommenheit beytragen würden, welche eben das iſt, was man gemeiniglich die Gegenwart des Geiſtes nennet. Mir kömmt es nicht unmöglich vor, dieſe vortreffliche Eigenſchaft des Geiſtes, vermittelſt einer beſtändigen Uebung, zu einem hohen Grade zu bringen. Dieſe Materie verdiente wohl, ſo weit es uns unſre phyſikaliſche Kenntniß der Seele erlaubet, gründlich unterſucht zu werden; itzt iſt es aber nicht Zeit, mich in dieſe Unterſuchung einzulaſſen. Ich will nur noch eine einzige Anmerkung hinzufügen. Die verworrenen Vorſtellungen, wenn ſie ſehr zuſammengeſetzt ſind, widerſetzen ſich dieſer glücklichen

Gegenwart des Geiſtes am meiſten; ſie ſind Sirenen, aber um ſo viel fürchterlichere Sirenen, da man die Wirkung ihrer Bezauberungen empfindet, ohne ſie zu ſehen und zu hören. Nun ſind aber dieſe den Einſichten und der Stärke der Seele ſo ſchädlichen Vorſtellungen meiſtentheils die Wirkung einer auffallenden Vorſtellung, von welcher man ſich unverſehens überfallen läßt, dergleichen diejenigen ſind, welche Freude, Furcht, oder irgend eine andere Leidenſchaft erregen. Wenn man ſich alſo übte, gegen die erſten Eindrücke, welche zur Erweckung dieſer ſchädlichen Eindrücke abzielen, gute Faſſung zu halten, ſo würde man dadurch die Gefahr, nur eine einzige Seite ſeines gegenwärtigen Zuſtandes zu ſehen, von ſich entfernen, und man würde die Freyheit behalten, ſeine Aufmerkſamkeit ſo weit, als es die ſinnlichen Empfindungen und das Andenken des Vergangenen zulieſſen, auszubreiten; und dieß würde eine Gegenwart des Geiſtes bewirken, die das Bewußtſeyn ſo vollſtändig machte, als es die unſern Kräften vorgeſchriebenen Schranken erlauben.

Anmer-

# Anmerkungen

## über den verſchiedenen Zuſtand, worinn ſich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, ſich etwas vorzuſtellen und des Vermögens zu empfinden, befindet.

So mannichfaltig auch die Wirkungen der Seele zu ſeyn ſcheinen, ſo laufen ſie doch alle auf die Anwendung zweyer Vermögen, welche die Quellen aller ihrer übrigen Beſtimmungen und Veränderungen ſind, hinaus. Das eine iſt das Vermögen, ſich etwas vorzuſtellen, oder die Beſchaffenheiten der Dinge zu erkennen; das andere, das Vermögen zu empfinden, oder auf eine angenehme oder unangenehme Art gerührt zu werden.

Bey der Ausübung dieſer zwey Vermögen, ſcheint die Seele ſo verſchieden von ihr ſelbſt zu ſeyn, daß man in Verſuchung geräth, die Meynung der alten Philoſophen anzunehmen, daß es zwo Seelen in dem Menſchen gebe, eine vernünftige und eine empfindende. Die vernünftige Seele der Alten iſt das, was wir das Vorſtellungsvermögen nennen, und ihre empfindende Seele iſt das Vermögen, zu empfinden.

Gemeiniglich übet die Seele dieſe beyden Vermögen zugleich aus; doch giebt es Fälle, wo das eine oder das andere ſo ſehr die Oberhand hat, daß es allein die ganze Wirkſamkeit der Seele zu beſchäfftigen ſcheint. Dieſe Fälle geben einem genauen Beobachter mancherley Facta und Umſtände an die Hand, welche über verſchiedene und wichtige pſychologiſche Fragen Licht zu verbreiten geſchickt

ſchickt ſind. Und dieß iſt es eben, was ich in dieſem Aufſatze zu zeigen willens bin.

Ich will vor allen Dingen die Hauptumſtände ſammeln, die ſich dabey bemerken laſſen, wenn die Seele das Vorſtellungsvermögen anwendet.

Es findet ſich zwiſchen dieſem Vermögen und dem Sinne des Geſichts eine ſo vollkommene Aehnlichkeit, daß uns die Beſchaffenheit des letztern zu einer beſſern Erkenntniß der Beſchaffenheit des erſtern behülflich ſeyn kann; und es gehöret weſentlich zu meiner Abſicht, daß ich dieſe Aehnlichkeit umſtändlicher aus einander ſetze, obgleich die Sache ziemlich bekannt iſt.

Die ſichtbaren Gegenſtände ſtellen ſich, nach Beſchaffenheit der das Sehen begleitenden Umſtände, dem Auge mit mehr oder weniger Klarheit, Richtigkeit und Genauigkeit dar. Bey den günſtigſten Umſtänden unterſcheidet man die kleinſten Theile, ſo wohl in den Farben, als in den Geſtalten; man kann ſie alle nach der Reihe herzählen, die Aufmerkſamkeit auf jeden insbeſondere richten, und den ſichtbaren Gegenſtand gewiſſermaßen in ſeine kleinſten Theile auflöſen. Sind die Umſtände weniger günſtig, weil das Licht nicht ſtark genug iſt, oder weil die Gegenſtände zu weit entfernt ſind, oder weil ſich irgend ein Fehler im Auge findet; ſo ſehen wir nur dunkel, wir unterſcheiden bloß die großen Theile, und haben ſelbſt in Anſehung derſelben wenig Gewißheit; der Gegenſtand, ſo ſehr er auch zuſammengeſetzt ſeyn mag, kömmt uns als eine einzige Maſſe vor, an welcher wir keinen Theil von dem andern zu unterſcheiden vermögend ſind.

Eben dieſe Verſchiedenheit findet auch bey der Erkenntniß der Dinge, welche ſich die Seele ohne die unmittelbare Hülfe der Sinne vorſtellet, ſtatt. Wenn wir über eine abſtrakte Materie nachdenken, oder uns gewiſſer Begebenheiten wieder erinnern, ſo vermiſchen ſich zuweilen die verſchiedenen beſondern Gegenſtände, wor-

woraus die ganze Maſſe unſrer gegenwärtigen Vorſtellungen zuſammengeſetzt iſt, dergeſtalt mit einander, daß uns kein einziger insbeſondere beſchäfftiget; und zuweilen unterſcheiden wir ſie ſehr deutlich von einander, wir können ſie nach einander her erzählen, und ſelbſt die Merkmale, welche ſie bezeichnen, angeben. Und dieß iſt die Aehnlichkeit zwiſchen dem Sehen und der Vorſtellung, überhaupt betrachtet. Sie erſtrecket ſich aber noch weiter.

Man kann aus Grundſätzen der Optik erweiſen, daß unter der großen Menge von Bildern, welche ſich zugleich hinten im Auge abmalen, nur ein einziges vollkommen deutlich iſt, und daß es da einen äußerſt kleinen Raum einnimmt, den man als einen phyſiſchen Punkt betrachten kann. Man weiß auch, daß man, um ein ganz deutliches Bild zu erhalten, einige Bemühung anwenden muß, welche darinnen beſteht, daß man die Axe des Auges nach der Mitte des Gegenſtandes richtet; daß man den Augapfel erweitert, oder zuſammenzieht, damit man ihn dem Grade des von dem Gegenſtande herfließenden Lichtes gemäß einrichte und damit die Criſtalllinſe die rechte Stelle einnehme. Alles dieſes hat mit dem, was bey dem innern Sehen der Seele vorgeht, viel Aehnliches.

Man erinnert ſich einer gewiſſen Begebenheit. Erſt wird der Verſtand von einer großen Menge Jdeen zugleich gerührt, ſo wie das Auge, indem es ſich öffnet, um ein Gefilde zu ſehen. So lange man an die Begebenheit, der man ſich erinnert, nur überhaupt und im Ganzen denket, ſo ſtellet ſich alles dabey verworren vor, und der Verſtand unterſcheidet keinen einzigen Theil davon, als etwas von der ganzen Maſſe abgeſondertes. So bald man aber einige Mühe anwendet, die Aufmerkſamkeit auf einen dieſer Gegenſtände insbeſondere zu richten, ſo wird die Vorſtellung dieſes einzelnen Gegenſtandes deutlich, und die Vorſtellung des Ganzen, wozu er gehö-

gehöret, mehr verdunkelt. Iſt der beſondere Gegenſtand, an den man ſich hält, zuſammengeſetzt, ſo hat die Vorſtellung deſſelben noch nicht alle mögliche Deutlichkeit; man muß ihn aufs neue aus einander ſetzen, und die Aufmerkſamkeit auf einen einzigen ſeiner Theile, der nicht weiter theilbar iſt, richten; und dann ſtellet man ſich dieſen Theil mit aller möglichen Deutlichkeit vor. Auf dieſe Weiſe gelanget man zur deutlichen Erkenntniß eines zuſammengeſetzten Gegenſtandes. So lange ſich der Verſtand mit der Zergliederung eines ſolchen Gegenſtandes beſchäfftiget, iſt in jedem Augenblicke nur ein einziger heller Punkt, nur ein einziger untheilbarer recht deutlicher Begriff in der Seele; auf die benachbarten Punkte fällt nur ein mittelmäßiges Licht, oder, man hat eine verworrene Vorſtellung der Begriffe, die mit demjenigen, auf welchen ſich das Licht concentrirt, unmittelbar verbunden ſind. Dieſe verworrene Vorſtellung der verwandten Begriffe iſt es, (um ſolches beyläufig zu melden) welche dem Verſtande den Uebergang von einer Idee zur andern öffnet.

Dieſe auf einen einzigen Punkt des Gegenſtandes concentrirte Aufmerkſamkeit veranlaßet die Zerſtreuung, welche gemeiniglich das tiefe Nachdenken begleitet. Die Wirkſamkeit der Seele ſchränket ſich dabey dergeſtalt auf einen einzigen Gegenſtand ein, daß ſelbſt die ſinnlichen Empfindungen ihre Kraft verlieren. So lange der Verſtand damit beſchäfftiget iſt, ſich einen gewiſſen einfachen Begriff mit vollkommener Deutlichkeit vorzuſtellen, ſo lange ſchlummern gleichſam die übrigen Seelenkräfte; die Seele hat weder Empfindung, noch Neigung, noch Willen: man kann ſo gar ſagen, daß ſie alsdann ſich ſelbſt nicht fühlet, daß ſie bloß ihrem Gegenſtande gegenwärtig iſt. Das unterſcheidende Merkmal dieſes Zuſtandes des Nachdenkens iſt das Vergeſſen ſeiner ſelbſt, welches allem, was die Aufmerkſamkeit von ihrem Gegenſtande abziehen könnte, den Zugang zu der Seele verſchließt.

Der Verſtand befindet ſich dabey ſehr wohl, und er behandelt ſeinen Gegenſtand mit einer vollkommenen Freyheit und Leichtigkeit, weil er ſich zu nichts anders angetrieben fühlet, als ſich den Gegenſtand, den er vor ſich hat, recht genau und deutlich vorzuſtellen.

Unterdeſſen hat dieſer der Unterſuchung der Wahrheit ſo günſtige Zuſtand doch auch ſeine Unbequemlichkeiten. So lange derſelbe währet, iſt man unvermögend, über ſich ſelbſt nachzudenken; man findet ſich zu keinen auf ſeine Perſönlichkeit ſich beziehenden Handlungen angetrieben; der Menſch ſelbſt wird ein abſtraktes Weſen, das mit nichts in der Welt zuſammenhängt; alles, was in keiner Verbindung mit ſeinem Nachdenken ſteht, thut er bloß maſchinenmäßig und ohne es zu wiſſen; er hat alle Zufälle und Merkmale eines blödſinnigen Menſchen an ſich. Zum Beweiſe davon kann man die bekannten Beyſpiele von ſonderbaren Zerſtreuungen anführen, denen alle Philoſophen, die ſich tiefſinnigen Betrachtungen überlaſſen, ſo wie Archimedes unterworfen ſind. Und dieß mag zur Bezeichnung desjenigen Zuſtandes der Seele, den ich in der Folge den **Zuſtand des Nachdenkens** nennen werde, genug ſeyn.

Ein demſelben gerade entgegengeſetzter Zuſtand iſt der **Zuſtand der Empfindung**. Empfindung nenne ich jede Vorſtellung, in ſo fern ſie angenehm oder unangenehm iſt, oder in ſo fern ſie Verlangen oder Abſcheu hervorbringt. Die Empfindung iſt alſo eine Handlung der Seele, die mit dem Gegenſtande, der ſie hervorbringt, oder veranlaſſet, nichts gemein hat. Was **Descartes** geſagt hat, das der Schmerz nicht in der Nadel liege, die ihn hervorbringt, das gilt von allen Gegenſtänden, die eine gewiſſe Empfindung in der Seele erwecken. Nicht den Gegenſtand empfindet man, ſondern ſich ſelbſt. Bey dem Nachdenken iſt der Verſtand mit einer Sache beſchäfftiget, die er als auſſer ſich betrachtet; bey der Empfindung iſt die Seele bloß mit ſich

ſelbſt beſchäfftiget. Ohne dieſe Bedingung kann die Empfindung nicht ſtatt finden. Ich habe bereits angemerkt, daß ſelbſt die ſinnlichen Eindrücke, welche gemeiniglich die lebhafteſte Empfindung hervorbringen, bey dem tiefen Nachdenken nicht bemerkt werden; dieß beweiſt, daß die Empfindung nur in dem Zuſtande verworrener Vorſtellungen Platz hat. Man kann ſo gar ſagen, daß die Stärke der Empfindung allemal dem Grade der Verwirrung, die in den Vorſtellungen herrſchet, gemäß iſt; ſo, daß dieſelbe Sache, die man ſich auf eine doppelt verworrene Art vorſtellet, eine zweymal ſtärkere Empfindung hervorbringt, als ſie hervorbringen würde, wenn die Vorſtellungsart zweymal weniger verworren wären. Dieß wird durch dasjenige, was ich ſonſt von der Lebhaftigkeit der ſinnlichen Empfindungen bewieſen habe, beſtätiget. Ueberhaupt rühren die Gegenſtände, die wir durch den Sinn des Geſichtes bemerken, weniger, als diejenigen, die wir durch das Gehör kennen lernen, und dieſe weniger als diejenigen, die vermittelſt der übrigen, noch gröbern Sinne auf die Seele wirken. Die Urſache davon iſt, daß die Vorſtellungen, welche das Sehen hervorbringt, weniger verworren ſind, als diejenigen, welche durch den Geruch oder Geſchmack entſtehen. Die ſichtbaren Gegenſtände ſtellen ſich dem Verſtande ſo deutlich dar, daß er ihre Geſtalt, ihre Größe, ihre Farbe und den Ort, wo ſie ſind, unterſcheiden kann. Die Gegenſtände des Gehörs ſtellen ſich ſehr verworren dar; man weiß nicht einmal recht, wo der Eindruck herkömmt; der Gegenſtand ſelbſt iſt verborgen. Bey dem Geruche verſchwindet das, was die Empfindung hervorbringt, gänzlich, man fühlet nur auf die allerverworrenſte Art ſeine Wirkung.

Es ſcheint alſo auſſer Zweifel zu ſeyn, daß die Seele bey der **Empfindung** bloß ihren eigenen Zuſtand deutlich gewahr wird, und daß ſie den Gegenſtand, der dieſen

dieſen Zuſtand hervorbringt, kaum bemerket; da hingegen bey dem Nachdenken die Seele ihrer ſelbſt kaum bewußt iſt, und ſich bloß an den Gegenſtand hält, der auſſer ihr zu ſeyn ſcheint.

Folgende Bemerkungen über den Uebergang aus einem Zuſtande der Seele in den andern werden dieſes noch deutlicher machen. Die bereits bemerkte Aehnlichkeit zwiſchen dem Sehen und den innern Vorſtellungen wird uns auch zur deutlichen Erklärung dieſes Ueberganges dienen. Zum deutlichen Sehen wird ſchlechterdings erfordert, daß das Licht nicht zu ſtark ſey. So lange es der Stärke des Auges angemeſſen iſt, ſieht man ohne die geringſte Beſchwerlichkeit; man fühlet das ſinnliche Werkzeug, welches gerührt wird, nicht; man iſt bloß mit dem Gegenſtande, den man ſieht, beſchäfftiget. So bald das Licht zu ſtark iſt, rühret es das Auge auf eine ihm beſchwerliche Art; es fühlet ſich geblendet und die Seele bemerket nicht mehr bloß den Gegenſtand, den ſie vor ſich hat, ſondern ſie empfindet auch den Zwang, der dem Werkzeuge des Sehens angethan wird. Der Glanz des Lichts rühret die Augennerven dergeſtalt, daß ſich das Sehen in Fühlen verwandelt. Es ſind nicht mehr die Sehenerven, welche dieſe Empfindung hervorbringen, ſondern die Nerven, die zum Sinne des Gefühls gehören. Die Seele läßt alſo den ſichtbaren Gegenſtand fahren, um ſich der Vorſtellung deſſen, was ihr beſchwerlich fällt, zu überlaſſen; und das, was ihr beſchwerlich fällt, iſt nicht der Gegenſtand ſelbſt, ſondern das Licht, oder vielmehr der Zwang, den dieſes Licht durch ſeinen Glanz verurſachet.

Ein Gleiches geſchieht allemal, wenn die Seele aus dem Zuſtande des Nachdenkens in den Zuſtand der Empfindung übergeht; es iſt allemal etwas der Blendung der Augen Aehnliches, das dieſen Uebergang bewirket. Die Urſache dieſer Veränderung iſt gemeiniglich eine Idee, die, indem ſie ſich darſtellet, plötzlich eine große

Menge anderer Ideen erreget; dieſes verwirret uns, und dann geben wir auf unſern Zuſtand Achtung: wir verlaſſen auf einmal den Gegenſtand, den wir betrachtet hatten, und gehen in den Zuſtand der Empfindung über. Man erlaube mir, eine kleine zur Erläuterung von dieſem allen dienende Begebenheit anzuführen. Ich war vor einigen Jahren bey Verſuchen mit dem Bombenwerfen zugegen. Der Mörſer war faſt ſcheitelrecht (vertical) gerichtet; die Bombe ſollte nicht weit vor dem Platze, wo die Zuſchauer ſtunden, niederfallen, und man beobachtete die Zeit des Steigens und die Zeit des Fallens. Die Zuſchauer beluſtigten ſich ganz ruhig damit, der Bombe nachzuſehen, ſo lange ſie ſtieg; man bemerkte den Augenblick, da ſie zu ſteigen aufhörte, man ſah ſie nach und nach hernieder ſinken, ein jeder war bloß mit dieſem Gegenſtande beſchäfftiget, als man auf einmal ſchreyen hörte: Sie kömmt auf uns zu. Die Ideen, die dieſes erregte, machten der Betrachtung dieſes Gegenſtandes plötzlich ein Ende; ein jeder dachte bloß an ſich ſelbſt; der eine lief rechts, der andere links, um der Gefahr zu entgehen. Dieſe Begebenheit iſt ein Bild deſſen, was allemal geſchieht, wenn der Geiſt des Menſchen aus dem Zuſtande der Betrachtung in den Zuſtand der Empfindung übergeht.

Wir müſſen hier noch einen andern ſehr merkwürdigen Umſtand in Erwegung ziehen. Während des Nachdenkens geht in dem Körper nichts vor, das die Idee von uns ſelbſt in uns erwecken könnte; alles iſt da vollkommen ſtille und ruhig; da hingegen der Zuſtand des Empfindens allemal mit irgend einer ſinnlichen Empfindung vergeſellſchaftet iſt. Der Schmerz zieht die Bruſt zuſammen, das Vergnügen hingegen erweitert dieſelbe. Es gehen merkliche Veränderungen in dem Kreislaufe des Blutes und in den Nerven der Gedärme vor, wenn die Seele eine nur einigermaßen ſtarke Empfindung hat. Bey dem Nachdenken ſcheinen nur ſehr wenige Nerven

ſchwach erſchüttert zu werden; bey der Gemüthsbewegung iſt die Erſchütterung der Nerven zuweilen ſo groß, daß ſie ſich dem ganzen Syſteme mittheilet. Die Naturforſcher mögen uns belehren, ob nicht eben derſelbe Unterſchied zwiſchen dieſen beyden Arten von Nerven ſey, der zwiſchen den Sehenerven und zwiſchen denjenigen, welche die Blendung der Augen verurſachen, ſtatt findet.

Dieß wird wohl hinlänglich ſeyn, zu beweiſen, daß die Seele in dem Zuſtande des Empfindens ihren eignen Zuſtand deutlich warnehme, und ihre Aufmerkſamkeit darauf richte, daß ſie ſich aber den Gegenſtand, der ihn bewirkt hat, nur dunkel vorſtelle und nicht darauf Acht habe. Eine wichtige Bemerkung, die, wie ich in der Folge dieſes Aufſatzes zeigen werde, ein helles Licht über die wichtigſten Fragen der Seelenlehre verbreiten kann. Eben dieſe Wichtigkeit der Materie iſt es, die mich beweget, noch einige Zweifel zu heben, die man vielleicht gegen die itzt beſchriebene Beſchaffenheit des Zuſtandes des Empfindens erregen könnte.

Die Annehmlichkeit, die das Nachdenken begleitet, das Vergnügen, das aus den Arbeiten des Geiſtes, aus der Betrachtung alles deſſen, was vollkommen iſt, entſpringt, die Freude, die wir empfinden, wenn es uns gelingt, das, was uns erſt ſehr verwickelt vorkam, deutlich einzuſehen, alles dieſes ſcheint zu beweiſen, daß die angenehme Empfindung wirklich von der deutlichen Erkenntniß der Dinge komme; und dieß würde demjenigen, was ich über den Zuſtand des Empfindens angemerkt habe, gerade zuwider ſeyn.

Es iſt nicht ſchwer, auf dieſen Einwurf zu antworten, doch muß man, wenn dieſes geſchehen ſoll, dasjenige, was in den angeführten Fällen in uns vorgeht, ſehr genau unterſuchen. Das Vergnügen, welches das tiefe Nachdenken zu begleiten ſcheint, begleitet daſſelbe nicht, aber es kann darauf folgen. In dem Augenblicke ſelbſt, da wir damit beſchäfftiget ſind, eine Idee zu

 ent-

entwickeln, machet ſie uns niemals Vergnügen, ſondern dieß geſchieht in den Augenblicken, da die Seele, nachdem ſie den Gegenſtand eingeſehen hat, wieder an ſich ſelbſt zurückdenket. Dieſe zwo Handlungen der Seele können wechſelsweiſe mit ſolcher Schnelligkeit auf einander folgen, daß man ſie für gleichzeitig hält, welches ſie doch ganz gewiß nicht ſeyn können. Eigentlich intereſſirt uns nichts, als was in uns ſelbſt iſt; nun ſcheint uns aber, wie jedermann aus eigner Erfahrung wiſſen kann, ein jeder Gegenſtand des Nachdenkens auſſer uns zu ſeyn. So lange es ſich aber ſo damit verhält, rühret er uns nicht. Eben hieraus muß man den wahren Unterſchied herleiten, der ſich zwiſchen ſpeculativen und praktiſchen Ideen findet. Jene ſind wie auſſer uns, und werden von gar keiner Rückſicht auf uns ſelbſt begleitet; dieſe ſind dergeſtalt in uns, daß wir ſie nicht anders als mit der Empfindung unſer ſelbſt, welche ihre Vorſtellung begleitet, gewahr werden. Der Meßkünſtler, der mit der Auflöſung einer Aufgabe beſchäfftiget iſt, hat nicht das geringſte Vergnügen davon, ſo lange die Wirkſamkeit ſeines Geiſtes bloß auf ſeinen Gegenſtand eingeſchränkt iſt. Wenn er aber erſt in ſeiner Entdeckung etwas weiter gekommen iſt, bringt er ſchnell die Ideen wieder zuſammen, die er bisher aus einander geſetzt hat, und deren Verbindung ihm die Richtigkeit ſeiner Auflöſung begreiflich macht. Alsdann ſieht ſeine Seele wieder auf ſich ſelbſt zurücke, und bemerket, was in ihr vorgeht. Und eben dieſes bringt die ſtärkere oder ſchwächere Gemüthsbewegung hervor, womit jede Empfindung vergeſellſchaftet iſt. Bey den Arbeiten des Geiſtes, die nicht zu den tiefſinnigſten gehören, läßt man von Zeit zu Zeit den Faden der Unterſuchung fahren, um alles, was man bis auf den gegenwärtigen Augenblick gethan hat, in eine einzige Idee zuſammen zu faſſen: und alsdann überläßt man ſich dem Vergnügen dieſer Arbeit; einem Vergnügen, welches durch die verworrene Idee

unſers

unſers Gegenſtandes und durch die klare Idee unſrer ſelbſt hervorgebracht wird. Dieſer freye Uebergang von der einen dieſer Handlungen des Geiſtes zu der andern iſt der vollkommenſte Zuſtand, worinn ſich die Seele befinden kann; und eben die Fertigkeit wechſelsweiſe, aber ſehr ſchnell, von einer zu der andern überzugehen, machet den Charakter der glücklichen Köpfe aus, die eben ſo geſchickt zur Speculation als zu Geſchäfften ſind. Die Schwierigkeit von dem Zuſtande der Betrachtung in den Zuſtand des Empfindens überzugehen, machet, daß ſich zuweilen die tiefdenkendeſten Köpfe gar nicht gut zu Geſchäfften ſchicken, und giebt ihnen ein ſo blödſinniges äußerliches Weſen, daß man ſie zuweilen mit Leuten von ganz gemeinen Fähigkeiten vermenget.

Es iſt noch ein Fall, den wir hier aus einander ſetzen müſſen. Zuweilen ſcheinen die lebhafteſten Empfindungen durch eine ſehr große Deutlichkeit in der Vorſtellung der Gegenſtände hervorgebracht zu ſeyn; und dieſes könnte ebenfalls mit meinen Bemerkungen über die Beſchaffenheit des Zuſtandes der Empfindung zu ſtreiten ſcheinen. Man hat Beyſpiele von Perſonen, die ſehr lange verſchiedenen Irrthümern des Verſtandes und des Herzens ergeben waren, und die, da ſie plötzlich von einem Lichtſtrahle getroffen worden, wieder zur Vernunft und zur Tugend zurückgekehret ſind.

Dieſe Strahlen des Lichts, welche verirrete Gemüther wieder auf den rechten Weg zu bringen vermögend ſind, haben mit denen durch einen allzugroßen Glanz verurſachten Blendungen der Augen viel Aehnliches, und der angeführte Fall iſt unſern Bemerkungen ſo wenig zuwider, daß er vielmehr zu ihrer Beſtätigung dienet. Dieſe plötzliche Veränderung, die eine gänzliche Umkehrung in dem Verſtande und in dem Herzen hervorbringt, rühret gerade von der großen Menge bisher verworren geweſener Ideen her, die nun durch

eine

eine einzige recht ſichtvolle Idee erweckt werden. Ein Menſch, der lange ein ſchlechtes Leben geführt hatte, hat eine ſehr dunkle Idee von den Unordnungen ſeines Lebens, und wird dadurch nicht gerühret. Ein glücklicher Augenblick giebt ihm eine einzige Idee an die Hand, die mehr Licht über dieſe dunkeln Ideen verbreitet; dann ſtellen ſie ſich ihm alle auf einmal klar genug dar, um ſeine Aufmerkſamkeit feſt zu halten; ihre Menge bringt das Erſtaunen und die Gemüthsbewegung hervor, die ihn nöthigen, in ſich zu gehen und ſich umſtändlicher von ſeiner eigenen Häßlichkeit zu belehren; daher entſteht endlich die plötzliche Veränderung, wovon hier die Rede iſt; er hat ſie bloß der Empfindung ſeiner ſelbſt zu danken; aber dieſe Empfindung wird durch die Betrachtung einer Idee veranlaſſet, die ſo lichtvoll iſt, daß ſie blendet.

Bisher habe ich die beyden am weiteſten von einander abgehenden Zuſtände der Seele, den Zuſtand des Nachdenkens und den Zuſtand des Empfindens, ſo deutlich, als mir möglich war, beſchrieben. Es giebt noch einen dritten, der zwiſchen dieſen beyden das Mittel hält, und den ich den **Zuſtand der Betrachtung** (contemplation) nennen will. Nun will ich die vornehmſten Erſcheinungen, die ſich dabey bemerken laſſen, in Erwägung ziehen.

In dieſem Zuſtande ſcheinen die Wirkungen des Geiſtes ſo wohl vom Nachdenken, als vom Empfinden etwas an ſich zu haben. Da es aber doch unmöglich iſt, daß die Aufmerkſamkeit zu gleicher Zeit auf zween verſchiedene Gegenſtände gerichtet ſey, ſo entſteht der Zuſtand der Betrachtung wahrſcheinlicher Weiſe aus einer beſtändigen und ſchnell auf einander folgenden Abwechslung des Nachdenkens und des Empfindens. Man denket an einen Gegenſtand, und den Augenblick darauf, den wir gar wohl noch für eben denſelben Augen-

genblick halten können, bemerket man bey ſich ſelbſt den Eindruck, den er auf uns machet. So überlaſſen wir uns der Betrachtung einer ſchönen Landſchaft; das Auge durchläuft ſchnell die verſchiedenen Gegenſtände, die es darinnen unterſcheidet, es verweilt ſich einen Augenblick bey einem jeden derſelben, ohne ihn näher zu unterſuchen; und der Geiſt, der ſich ſo jeden Theil insbeſondere vorſtellet, genießt auf einen Augenblick des angenehmen Eindrucks, den dieſer Gegenſtand auf ihn machet. Alles geſchieht ohne Anſtrengung; die Eindrücke berühren die Seele nur obenhin; man befriediget ſich mit verworrenen Ideen, und verlanget nicht, ſie ganz deutlich zu machen.

Dieſes kann von zweyerley Urſachen herrühren: entweder daher, daß der Geiſt nicht aufgelegt iſt, ſich mit den Gegenſtänden, die ſich ihm darſtellen, genauer bekannt zu machen, oder daher, daß dieſe Gegenſtände ſelbſt ſo beſchaffen ſind, daß ſie ſich nicht genauer unterſuchen laſſen. Es giebt Zeiten, wo die Wirkſamkeit der Seele nur mittelmäßig iſt, wo man ſich zu gar keiner Anſtrengung aufgelegt findet, es mag nun Ermüdung, oder Weichlichkeit dieſe Erſchlaffung der Kräfte hervorgebracht haben. Alsdann rühren uns die Dinge nur ſehr ſchwach. Zu andern Zeiten iſt es die Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt, die unſrer Wirkſamkeit Schranken ſetzet. Wenn der Gegenſtand von der Art iſt, daß es auf der einen Seite nicht möglich iſt, ihn zu ergründen, und daß er uns auf der andern Seite nicht ſehr intereſſirt, ſo kann er höchſtens nur ein Gegenſtand der Beluſtigung oder des Zeitvertreibes ſeyn. Hieraus alſo kann der Zuſtand des Betrachtens entſtehen.

Die Ideen, womit man in dieſem Zuſtande beſchäfftiget iſt, haben weder die Klarheit noch die Genauigkeit derjenigen an ſich, die uns der Zuſtand des

Nach-

Nachdenkens verſchaffet; wir faſſen ſie nur überhaupt und im Ganzen; unſre Urtheile über die Beſchaffenheit der Dinge ſind alsdann nicht ſehr zuverläßig. Die Empfindung, die man dabey hat, machet keine tiefe Eindrücke, man kennet die Urſachen, die ſie hervorbringen, nur ſehr unvollkommen; zuweilen iſt man ſo gar ungewiß, ob ſie angenehm oder unangenehm ſey; wir befinden uns in einem behäglichen Zuſtande, der dem ſtillen Fluſſe eines über eine Ebene hinweglaufenden Baches gleichet. Die Seele genießt alsdann einer vollkommenen Stille; ſie richtet ihre Aufmerkſamkeit maſchinenmäßig, aber mit Leichtigkeit, auf alle Theile des Gegenſtandes, der ſie unterhält. Kurz, dieß iſt der Zuſtand, worinn wir uns am öfterſten befinden, der Zuſtand der Mittelmäßigkeit in Anſehung aller Wirkungen der Seele.

Dieß ſind die verſchiedenen Zuſtände, in welchen ſich die Seele nothwendig allemal befindet, wenn die Anwendung ihrer Kräfte mit Bewußtſeyn verbunden iſt. Denn, wir reden hier weder von dem Schlafe, noch von andern Zuſtänden der Seele, wo ſie nur eine dunkle Erkenntniß ihrer ſelbſt oder ihrer Wirkungen hat.

Aus dieſen Bemerkungen folget, daß es einen Zuſtand giebt, wo der Menſch ſehr deutlich ſieht und nichts empfindet; einen andern, wo er ſtark empfindet und nichts ſieht; und einen dritten, wo er klar genug ſieht und empfindet, um das, was auſſer ihm und in ihm iſt, zu bemerken.

Ich habe zu Anfange dieſes Aufſatzes geſagt, daß die deutliche Erkenntniß dieſer drey Zuſtände bey der Unterſuchung verſchiedener pſychologiſchen Fragen, deren Auflöſung davon abhängt, ſehr nützlich ſeyn könne. Um dieſes zu beweiſen, will ich nun noch einige Anmerkungen hinzufügen.

Was ich über den Zuſtand des Nachdenkens bemerkt habe, lehret uns, warum ſehr oft Männer, die ſich im tiefen Nachdenken vorzüglich geübt haben, zu Geſchäfften ungeſchickt ſind. Die Gewohnheit, tief nachzudenken, vermindert die Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt, und die Fertigkeit, eine große Menge von Dingen unter einen einzigen Geſichtspunkt zu bringen; eine Fertigkeit, die zur glücklichen Ausführung der Geſchäffte unentbehrlich iſt. Das tiefe Nachdenken hat die Wirkung eines Mikroſcops, das uns die kleinſten Theile eines Gegenſtandes ſehr deutlich zeiget, aber zugleich den ſichtbaren Raum dergeſtalt vermindert, daß es uns unmöglich iſt, den ganzen Gegenſtand zu überſehen. Bey den meiſten Geſchäfften kömmt es vornehmlich darauf an, daß wir die verſchiedenen Gegenſtände, die ſich darauf beziehen, ſo weit von unſern Augen entfernen, als es nöthig iſt, wenn wir ſie alle auf einmal faſſen und ihre Verbindungen und Verhältniſſe einſehen ſollen. Man erſieht auch hieraus, daß es nicht die evidenteſten Wahrheiten ſeyn können, die den ſtärkſten Einfluß in unſre Handlungen haben. Denn die Evidenz entſteht nur aus der allmählich fortſchreitenden Betrachtung der Ideen, die dazu gehören; durch dieſe allmähliche Betrachtung wird die Aufmerkſamkeit gänzlich auf die Gegenſtände gerichtet, die man als auſſer ſich erblicket. Um aber zu handeln, muß man die Dinge in ſich ſehen, welches in einem Zuſtande, wo man ſeiner Perſönlichkeit beynahe völlig vergißt, nicht möglich iſt. Die Wahrheit, die einen Einfluß in unſre Handlungen haben ſoll, muß ohne Anſtrengung eingeſehen werden, es muß nur eine mittelmäßige Aufmerkſamkeit dazu gehören, die uns verſtatte, über uns ſelbſt nachzudenken und die Wirkung dieſer Wahrheit auf uns zu empfinden. Alles dieſes kann aus der Natur des Zuſtandes des Nachdenkens hergeleitet werden.

Die

Die Betrachtung des Zuſtandes des Empfindens giebt uns ebenfalls verſchiedene ſehr wichtige Anmerkungen an die Hand.

Zuvörderſt iſt es offenbar, daß man es niemals dahin bringt, alles, was zu den Gegenſtänden, welche die Empfindung hervorbringen, gehöret, genau zu erkennen. Man kann ſogar ſagen, je ſtärker eine Empfindung iſt, deſto ſchwerer hält es, zu einer richtigen Erkenntniß des Gegenſtandes, der ſie verurſache, zu gelangen. Man empfindet ſeine Gegenwart, man nimmt ihn deutlich wahr; aber man hat nicht Zeit, zu bemerken, wie er auf uns wirket. Dieß kömmt daher, weil die Empfindung ſogleich die Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt richtet und ſie von dem Gegenſtande abwendet. Bey ſtarken Leidenſchaften ſieht man dieſe Wirkung augenſcheinlich. Der Schrecken machet, daß man des Gegenſtandes, der uns bedrohet, vergißt, und anſtatt die Gefahr zu vermeiden, ſich derſelben nähert. Es geſchieht öfters, daß ein Menſch, der vor Zorn auſſer ſich iſt, ſich an einem Unſchuldigen rächet und den Schuldigen entwiſchen läßt. Ueberhaupt begreift man hieraus, woher die Verblendung kömmt, die gemeiniglich ſtarke Leidenſchaften begleitet. Der Grund davon iſt, weil man bey ſolchen Leidenſchaften bloß auf ſeinen innern Zuſtand Acht hat, und alles, was auſſer uns iſt, vergißt.

Es iſt eine der ſchwerſten Sachen, die Beſchaffenheit der Gegenſtände, welche ſtarke Empfindungen erregen, zu ergründen. Man entdecket zwo Urſachen davon; die erſte, weil man ſelten Zeit zum Nachdenken hat, wenn dieſe Gegenſtände angefangen haben, uns zu rühren; die andere, weil die Empfindung allezeit durch eine große Menge von Vorſtellungen hervorgebracht wird, die alle auf einmal wirken, und folglich nothwendig verworren ſind. Die zärtliche Liebe, die ein Vater für ſein Kind empfindet, iſt das Reſultat einer

ner ſehr großen Menge von Vorſtellungen, die ſich alle auf einmal darſtellen, und indem ſie ſogleich die Empfindung hervorbringen, die Aufmerkſamkeit des Geiſtes auf den innern Zuſtand der Seele richten.

Man kann ferner aus den Bemerkungen über die Beſchaffenheit dieſer drey Zuſtände der Seele zeigen, welche Verfaſſung des Geiſtes die Menſchen zum Empfinden mehr oder weniger geſchickt mache, und was man folglich bey der Erziehung thun müſſe, um die Empfindlichkeit des Herzens zu vermehren, oder zu vermindern. Denn es iſt offenbar, daß man der Empfindlichkeit des Herzens um ſo viel fähiger iſt, um ſo viel mehr Fertigkeit man hat, die Gegenſtände auf eine anſchauende Art zu erkennen; und daß man hingegen die Anlage und den Hang zu dem, was man mit dem Ausdrucke des empfindlichen Herzens bezeichnet, um ſo viel mehr vermindere, um ſo viel mehr man ſich zum tiefen Nachdenken gewöhnt hat. Man kann alſo, überhaupt zu reden, ſagen, daß die abſtrakten Wiſſenſchaften zur Verminderung der Empfindlichkeit des Herzens, und daß hingegen die ſchönen Künſte zur Vermehrung derſelben dienen können.

Artibus ingenuis — —
Pectora molleſcunt, aſperitasque fugit.

Zuletzt bemerke ich, daß die über den Zuſtand der Empfindung gemachten Bemerkungen, uns lehren, daß es faſt nicht möglich iſt, weder ſich vor plötzlichen Eindrücken zu verwahren, noch dieſe Eindrücke in dem Augenblicke, da man ſie empfindet, durch Vernunftſchlüſſe zu ſchwächen. Ein einziger Augenblick iſt gemeiniglich hinlänglich, eine lebhafte Empfindung hervorzubringen; und wir haben geſehen, wie ſchwer es ſey, zu erkennen, wie dieſes zugehe. Wir empfinden das Verlangen, oder den Abſcheu, ohne zu wiſſen, warum; wir werden von Kräften in Bewegung geſetzt, die wir nicht kennen. Es

 iſt

iſt alſo nicht möglich, ihnen geradezu zu widerſtehen. Wir fühlen die Wunde, ohne den Pfeil zu ſehen, der uns verwundet hat.

Es iſt alſo gewiß, daß der Menſch nicht Herr über die erſten Bewegungen ſeiner Seele iſt. Es bleibt ihm nicht die geringſte Freyheit übrig, zu empfinden, oder nicht zu empfinden. Alles, was man thun kann, die Wirkung der Empfindung zu verhindern, iſt, daß man ihr eine ſtärkere Empfindung entgegenſetzet. Es giebt aber unglücklicher Weiſe Fälle, wo unſre Vorſtellungen ſo verwirrt ſind, und ſo unordentlich durch einander lauſen, daß man es nicht einmal herausbringen kann, was für ein Gegenſtand die Empfindung hervorgebracht habe. Ich habe dieſen beſondern Fall in einer der Akademie vor vier Jahren vorgeleſenen Abhandlung erörtert. *)

Ich ſchließe hieraus, daß die Empfindungen und ihre unmittelbaren Folgen unwillkührliche Handlungen der Seele ſind. Man hat ſie alſo mit Rechte Leidenſchaften genannt. Denn, obgleich die Seele unſtreitig bey der Hervorbringung dieſer Leidenſchaften handelt, ſo ſieht ſie doch nur die Wirkung davon, deren unmittelbare Urſache in dem Innerſten der Seele ſo tief verborgen liegt, daß man ſie nur ſehr ſelten erkennen kann.

Ungeachtet der phyſikaliſchen Freyheit, wodurch der Menſch die kleinſten Handlungen ſeines Geiſtes ſelbſt hervorbringt, genießt er doch ſelten ſeiner moraliſchen Freyheit, die in dem Vortheile beſteht, nach Einſichten und deutlich erkannten Gründen zu handeln, und den Vorſchriften und Lebensregeln zu folgen, die er ſelbſt gewählet hat. Meiſtentheils kennet er weder die Gründe,

*) Sie iſt vom Jahre 1759. und findet ſich auch in dieſer Sammlung unter dem Titel: Erklärung eines pſychologiſchen paradoxen Satzes u. ſ. w.

de, die ſein Urtheil, noch die Antriebe, die ſeine Handlungen beſtimmen. So wie in der materiellen Welt alles nach einer phyſikaliſchen Nothwendigkeit vor ſich geht, ſo erfolget auch in der intellektuellen Welt alles nach einer moraliſchen Nothwendigkeit.

Unterdeſſen geben uns die Fälle, wo es uns vergönnet iſt, unſre Schlüſſe und unſre Empfindungen zu zergliedern, Urſache, zu glauben, daß, ſo wie in der Körperwelt alles nach beſtändigen, unveränderlichen und zur Erhaltung des Ganzen abzielenden Geſetzen geſchieht, es auch eben ſo in der intellektuellen Welt Geſetze gebe, die nicht weniger unveränderlich und nicht weniger weiſe als jene ſind.

# Zergliederung
## des Begriffs der Vernunft.

Da ich in dem verwichenen Jahre einen Verſuch über das Genie vorgeleſen,*) und mich in demſelben bemühet hatte, den Begriff dieſer Eigenſchaft des Geiſtes zu zergliedern, ſo kam ich auf die Gedanken, daß man eben daſſelbe in Anſehung der Vernunft thun könnte. Dieſe Unterſuchung möchte wohl ſelbſt wichtiger ſeyn, als jene. Durch die Vernunft unterſcheidet ſich ja der Menſch vornehmlich von den Thieren: und wenn wir bis zum Urſprunge dieſes koſtbaren Geſchenkes der Natur zurückgehen, wenn wir die Urſachen, welche die Vernunft hervorbringen, und die Umſtände, welche ſie unterhalten und ſtärken, entdecken können; ſo werden wir ſehen, wodurch uns die Natur zu einer höhern Stufe als die übrigen Thiere zu erheben gewußt hat, und dieſe Kenntniß wird uns zur Entdeckung der Mittel führen, dieſes Vorrecht unſrer Natur zu erhöhen; ein Endzweck, auf welchen die Erziehung, und ein Theil der Geſetzgebung abzielen.

Niemand wird, wie ich glaube, mehr im Ernſte der Meynung des Descartes beypflichten, daß die Thiere bloße Maſchinen, und von aller innern Empfindung entblößt ſeyn. Dieß iſt einer der gröbſten Irrthümer, die ſich je in die Philoſophie eingeſchlichen haben. Die Aehnlichkeit zwiſchen dem Menſchen und den übrigen Thieren iſt zu groß und zu auffallend, als daß man es leugnen könnte, daß ſie mit den meiſten Fähigkeiten und Vermögen verſehen ſeyn, die wir unſrer Seele zuſchrei-

*) Dieſer Verſuch findet ſich auch in gegenwärtiger Sammlung.

zuſchreiben. Fehlte ihnen nicht die Vernunft, der Geſchmack, und das moraliſche Gefühl, ſo würden ſie dem Menſchengeſchlechte in allem ähnlich ſeyn.

Es iſt alſo wohl ausgemacht, daß es mit Empfindung begabte Weſen giebt, die fähig ſind, Ideen zu haben, die Gedächtniß, Einbildungskraft und eine gewiſſe Urtheilskraft beſitzen, und die deſſen ungeachtet weder Vernunft, noch Geſchmack, noch moraliſches Gefühl haben. Dieß führet uns auf eine Frage, die alle unſre Aufmerkſamkeit verdienet, nämlich, wovon die Vorzüge eigentlich abhängen, die uns die Natur gegeben, und den übrigen, uns ſonſt in ſo vielen Abſichten ähnlichen, Thieren verweigert hat. Ich ſchränke mich in dieſem Aufſatze bloß auf den Theil der Frage ein, der die Vernunft betrifft.

Man gebrauchet das Wort **Vernunft** in einem doppelten Sinne. Es bedeutet entweder den Zuſammenhang, die Kette der allgemeinen Wahrheiten, wie es **Leibnitz** angemerkt hat, oder aber das Vermögen, vernünftig zu denken und Schlüſſe zu machen, oder dieſen Zuſammenhang einzuſehen, und in dieſem Sinne hat **Wolff** dieſes Wort gebraucht. In dem erſtern Sinne iſt die Vernunft in jedem vernünftigen Weſen die Sammlung oder die Maſſe von den philoſophiſchen Kenntniſſen, die es beſitzt; und in dem andern, das Vermögen, ſie zu erwerben. Wir haben alſo zweyerley zu unterſuchen; das Vermögen ſelbſt, und das, was dadurch hervorgebracht wird. Ich fange mit dem erſtern an.

Ich könnte hier dasjenige vorausſetzen, was der berühmte **Wolff** in ſeiner Pſychologie über die Vernunft, das vernünftige Denken, und die verſchiedenen Fähigkeiten der Seele, die dabey wirkſam ſind, angemerkt hat. Da ich aber weiß, daß die Schriften dieſes Philoſophen nicht ſo fleißig geleſen werden, als ſie es um der darinn enthaltenen Sachen willen verdienen, und daß ſie außer Deutſchland beynahe unbekannt ſind, ſo muß ich

ich wohl mit wenigen Worten anzeigen, was ich hier als von dieſem Philoſophen erwieſene Dinge vorausſetze.

Die Vernunft iſt, nach ihm, die Fähigkeit oder das Vermögen, die Verbindung zwiſchen den allgemeinen Wahrheiten mehr oder weniger zu erkennen. Denn vernünftig ſchließen, iſt nichts anders, als erkennen, oder empfinden, daß gewiſſe Sätze nothwendig aus gewiſſen andern Sätzen folgen. Das vernünftige Denken und Schließen ſetzet alſo nothwendig allgemeine Begriffe voraus, und folglich einzelne Ideen, aus welchen die Begriffe entſtehen; es ſetzet auch die Urtheilskraft voraus, weil man vermittelſt derſelben die bey den Vernunftſchlüſſen zum Grunde liegenden Sätze formirt. Das Urtheil ſetzet aber nothwendig die Aufmerkſamkeit und das Nachdenken voraus, welche zum Theil von der Einbildungskraft, von dem Gedächtniſſe und von dem Witze abhängen. Hieraus folget, daß die Vernunft aus dem Zuſammenfluſſe aller Fähigkeiten des Geiſtes entſteht; daß ſie die Vorſtellungskraft der Seele, das Vermögen Ideen zu haben, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, den Witz, die Aufmerkſamkeit, das Nachdenken, und die Urtheilskraft vorausſetze. Dieß iſt kürzlich die Zergliederung, die **Wolff** davon gemacht hat. Um ſie weiter zu treiben, will ich hier die Elemente dieſer Elemente zu erforſchen ſuchen.

Die erſte Eigenſchaft aller empfindenden Weſen, die zugleich die Quelle aller übrigen zu ſeyn ſcheint, iſt die **Vorſtellungskraft**, wie ſie **Leibnitz** und **Wolff** genannt haben, oder das Principium von Thätigkeit, das uns bewegt und gewiſſermaßen zwingt, auf die durch die Sinne in uns erweckten Eindrücke zu merken. Dieſe Kraft iſt es, die den verſtändigen Weſen Thätigkeit, Lebhaftigkeit und Empfindlichkeit giebt; ſie iſt es, die alle in dem Innern der Subſtanzen vorgehende Veränderungen hervorzubringen ſcheint. Wir haben keinen Maßſtab für dieſe Kraft; wir wiſſen nicht einmal, ob

ſie

ſie mit mehr Stärke in dem Menſchen als in dem Thiere wirket; oder ob ſie, gleich der Schwere in den irrdiſchen Körpern, eben dieſelbe in den verſchiedenen Subjekten iſt. Indeſſen wiſſen wir, daß ſie durch den gegenwärtigen Zuſtand der Werkzeuge des Körpers eingeſchränkt wird, ſo daß ſie ſich nicht anders als nach ihrem Verhältniſſe mit dieſem Zuſtande entwickelt. Wir ſehen eben denſelben Menſchen bald mehr, bald weniger thätig; die Folge ſeiner Ideen ſcheint bald mehr, bald weniger ſchnell zu ſeyn. Wir wiſſen endlich, daß, wenn die Werkzeuge des Körpers gänzlich ruhen, wie in dem tiefen Schlafe, dieſe Kraft nicht die geringſte merkliche Veränderung hervorbringt, und daß ſie alsdann den todten Kräften der Körper, welche nur Anſtrengung ohne Wirkung ſind, gleichet. Hieraus iſt es offenbar, daß ein Weſen mit der Vorſtellungskraft, ſo wie ſie im Menſchen iſt, begabet ſeyn kann, ohne zur Vernunft zu gelangen, weil der Körper ſo organiſirt ſeyn kann, daß dieſe Kraft gar keine merkliche Wirkung hervorbringt.

Die Frage, wie die Einrichtung und Verfaſſung des Körpers die Wirkſamkeit der Seele ändern kann, iſt eine der ſchwerſten Fragen. Jedermann weiß, was die verſchiedenen philoſophiſchen Schulen darüber denken. Ihre Beantwortung ſcheint unſere Kenntniſſe zu überſteigen. Dieß verbindet uns hier anzunehmen, daß das Weſen allbereits mit dem innern Gefühl begabet iſt; ſo, daß die Frage, die wir durch unſre gegenwärtigen Unterſuchungen beantworten ſollen, dieſe iſt: **wenn wir das innere (auf eine uns unbegreifliche Art vermittelſt der thätigen Kraft der Seele, und einer gewiſſen Organiſation des Körpers hervorgebrachte) Gefühl vorausſetzen, wie entſteht das Vermögen vernünftig zu denken und zu ſchließen?**

Man ſieht ſogleich, daß das Raiſonnement Ideen und Begriffe von Dingen vorausſetzet. Wir wollen alſo mit unſrer Zergliederung bey dem Vermögen, Ideen

und Begriffe zu haben, anfangen. Um vernünftig denken und ſchließen zu können, muß der Verſtand Ideen und Begriffe, und dieſe Ideen und Begriffe müſſen einen gewiſſen Grad der Klarheit haben. Das innere, von der thätigen Kraft der Seele unterſtützte, Gefühl bringt unmittelbar das Vermögen, Ideen zu haben, hervor. Eine Idee haben, die dem Geiſte gegenwärtig ſey, heißt nichts anders, als, empfinden, daß man in dem gegenwärtigen Augenblicke auf eine gewiſſe beſtimmte Art afficirt wird. Wenn ſich die Art, wie man afficirt wird, von einem Augenblicke zum andern verändert, und wir nehmen dieſe Veränderungen ſo wahr, daß wir ſie von einander unterſcheiden, ſo folgen unſre Ideen auf einander. Um aber dieſe Veränderungen zu unterſcheiden, wird nothwendig die freye Anwendung der thätigen Kraft erfordert. Sie treibt uns an, auf die Eindrücke zu merken, und uns einen Augenblick dabey zu verweilen, um ſie von den vorhergegangenen zu unterſcheiden. Wir können alſo von jedem Thiere, deſſen Organiſation ſo beſchaffen iſt, daß ſie in Verbindung mit ſeiner thätigen Kraft das innere Gefühl hervorbringt, ſagen, daß dieſes Thier nothwendig Ideen habe.

**Bey den Ideen können wir ihre materielle Beſchaffenheit und ihre Form von einander unterſcheiden. Jene und dieſe müſſen von einer gewiſſen Art ſeyn, wenn ſie zum Raiſonnement dienen ſollen. Denn es giebt überaus viele Ideen, worüber wir gar nicht raiſonniren können. Bald iſt es ihre materielle Beſchaffenheit, bald ihre Form, die ſie unbrauchbar zum Raiſonnement machet. Ich werde dieſes in der Folge deutlicher erklären.**

**Die materielle Beſchaffenheit der Ideen iſt die Art der Vorſtellung, in Abſicht auf die Urſache, welche ſie hervorbringt; und ihre Form iſt die Art der Vorſtellung, in Abſicht auf die Art und Weiſe, wie wir ſie faſſen.**

So haben alle Farben, ſo wohl als alle Töne und alle Figuren, eben dieſelbe materielle Beſchaffenheit. Aber eine Farbe iſt von der andern, ein Ton von dem andern, eine Figur von der andern durch die Form unterſchieden, das iſt, durch die größere oder geringere Deutlichkeit, Stärke und Richtigkeit, womit wir uns dieſelben vorſtellen. Nun ſage ich, daß die materielle Beſchaffenheit der Ideen einzig und allein von der Organiſationsart der verſchiedenen Sinne abhängt, welche die Natur dem Thiere verliehen hat.

Ich will damit ſagen, daß alle Ideen, die wir von der Körperwelt, von der Ausdehnung, der Bewegung, den Geſtalten, den Farben u. ſ. w. haben, ganz anders ſeyn würden, als ſie gegenwärtig ſind, wenn unſre Sinne anders organiſirt wären. Es iſt zu meiner Abſicht nöthig, daß ich mich weitläufiger hierüber erkläre.

Man ſieht ſogleich, daß uns die Sinne nicht die Ideen von den Körpern ſelbſt, ſondern nur von einigen auf die Sinne ſich beziehenden Eigenſchaften derſelben geben. Das Geſicht, z. B. verſchafft uns nichts anders als die Ideen der Ausdehnung, der Geſtalten, der Farben und der Bewegung; und wenn wir nur dieſen einzigen Sinn hätten, ſo würden wir gar keine Idee von der Stärke eines Körpers, von der Dichtigkeit, von der Härte, von der Wärme und Kälte u. ſ. w. haben. Hieraus erhellet, daß, wenn die Körper Eigenſchaften haben, die ſich auf keinen von unſern Sinnen beziehen, wir gar keine ſinnliche Idee davon haben. Laßt uns hier ſtille ſtehen, um mehr Licht über dieſe Anmerkung zu verbreiten.

Wir wiſſen, daß es Thiere giebt, die einiger Sinne, womit die Natur uns verſehen hat, beraubet ſind, und andere, die einige zu haben ſcheinen, welche uns fehlen. Dieſe leztere Anmerkung ſcheint zu beweiſen, daß die Körper Eigenſchaften haben, die ſich auf keinen unſrer Sinne beziehen, und wovon wir folglich nicht die

geringſte Vermuthung haben. Ueberhaupt ſehen wir hieraus, daß, ſo wie wir einige ſinnliche Ideen haben, die andern Thieren fehlen, es auch unter dieſen Gattungen gebe, die in den Körpern Eigenſchaften gewahr werden, von denen wir gar keine Idee haben. Dieß betrifft die Anzahl und die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Ideen.

Was ihre Beſchaffenheit angeht, ſo iſt es offenbar, daß uns die Natur und Einrichtung der Organen gleichſam nöthiget, uns jede ſinnliche Eigenſchaft der Körper als ein gewiſſes Ding vorzuſtellen, oder uns ein gewiſſes Bild davon zu machen, welches ſehr verſchieden ſeyn würde, wenn eben dieſelbe Eigenſchaft einen anders organiſirten Sinn rührte. Das Geſicht z. B. bringt in Verbindung mit dem Gefühle dem Geiſte die Idee der Ausdehnung als die Idee eines Etwas bey, deſſen Exiſtenz und Möglichkeit man unabhängig von den Körpern begreifen kann. Wenn uns aber das Geſicht mangelte, ſo würde unſtreitig die durch das Gefühl hervorgebrachte Idee der Ausdehnung von dem, was ſie gegenwärtig iſt, ſehr verſchieden ſeyn. Denken wir mit Aufmerkſamkeit über dieſe Anmerkungen nach, ſo werden wir überhaupt gewahr werden, daß alle ſinnliche Ideen, ohne uns ſchlechterdings zu mangeln, von dem, was ſie gegenwärtig ſind, ſehr verſchieden ſeyn, und deſſen ungeachtet eben denſelben Beſchaffenheiten und Eigenſchaften der Körper entſprechen könnten.

Laßt uns nun dieſe Anmerkungen ihrer Abſicht näher bringen. Wir wiſſen, daß die Verwirrung, die in einigen von unſern ſinnlichen Ideen herrſchet, uns ſehr wenig Vernunftſchlüſſe über die Natur der Körper zu machen verſtattet, ſo, daß faſt alles, was wir in der Phyſik wiſſen, nichts anders als Erfahrung iſt. Unterdeſſen iſt es uns doch vergönnet, zu muthmaßen, daß uns eine verſchiedene Organiſation das Raiſonniren darüber hätte erleichtern können. Hier iſt der Grund dieſer

Muth-

Muthmaßung. Nichts iſt von der Natur der Dinge weiter entfernt, als unſre Jdeen von dem Lichte und von den Farben: inzwiſchen begreifen wir doch ſehr wohl, daß der Sinn des Geſichtes hätte dergeſtalt organiſirt ſeyn können, daß wir es empfunden hätten, daß die Farben von der Vibration, welche die erleuchteten Körper in einem äußerſt feinen Fluido hervorbringen, entſtehen, und daß wir die Farben durch die einer jeden eigenen Vibrationen unterſchieden hätten. Ein ſolches Geſicht aber würde uns das vernünftige Denken und Schließen über das Licht und die Farben erleichtert haben. Da ſich die übrigen Sinne in eben dem Falle befinden, ſo können wir behaupten, daß die Vernunft, in ſo weit ſie ſich auf die Körperwelt bezieht, gänzlich von der Art der jedem Sinne eigenen Organiſation abhängt. Der Sinn des Geſichts iſt ſo beſchaffen, daß wir in Abſicht auf die Figuren eine ſehr vollkommene Wiſſenſchaft haben erlangen können; eine andere Organiſation des Körpers würde uns eben ſo vollkommener Wiſſenſchaften in Anſehung anderer Eigenſchaften der Körper, als der Farben, der Töne, der Wärme und der Kälte u. ſ. w. fähig gemacht haben.

Die formellen Beſchaffenheiten der Jdeen ſcheinen von der Vollkommenheit jedes Organes in ſeiner Art abzuhängen. Wenigſtens iſt es offenbar, daß diejenigen, die ein gutes Geſicht haben, deutlichere und beſtimmtere Eindrücke von den ſichtbaren Dingen erhalten, als diejenigen, deren Geſicht einen Fehler hat: und da es ſich mit den andern Sinnen eben ſo verhält, ſo kann man wohl überhaupt gewiß ſeyn, daß, bey gleichen äuſſern und innern Umſtänden, diejenigen, deren Sinne vollkommener ſind, deutlichere und beſtimmtere Jdeen haben. Die erſten Jdeen aber, die wir bekommen, ſind Jdeen von ſinnlichen Dingen. Sind ſie recht vollkommen, ſo unterſcheiden wir die Gegenſtände beſſer von einander; wir bemerken ihren Unterſchied genauer, wir

werden kleinerer Verſchiedenheiten daran gewahr, unſere Vorſtellungen ſind zahlreicher; und wir gewöhnen uns daran, deutlicher zu ſehen und genauer zu unterſcheiden. Dieß führet uns, wie wir bald ſehen werden, natürlicher weiſe zum Nachdenken, und zeuget nach und nach Genauigkeit und Gründlichkeit, ſelbſt in Anſehung ſolcher Dinge, die nicht in die Sinne fallen. So führen uns vollkommene Organen natürlicher weiſe auf den Weg der Vernunft; da uns hingegen ſtumpfe Sinne durch entgegengeſetzte Wirkungen davon abhalten.

Allein, ob gleich die Vollkommenheit der Sinne nothwendig iſt, um zur Vernunft zu gelangen, und ob gleich ſie dieſelbe natürlicher weiſe herbeyzubringen ſcheint; ſo lehrt uns doch die Erfahrung, daß dieſes alleine noch nicht genug iſt, um uns vernünftig zu machen. Alle vierfüßige Thiere haben eben dieſelben Sinne, welche die Natur dem Menſchengeſchlechte verliehen hat, und ſie haben dieſelben gemeiniglich vollkommener und feiner als wir. Es gehöret alſo etwas mehr, als recht gute Sinne dazu, um zur Vernunft zu gelangen.

Und in der That, wir wiſſen aus unſrer eignen Erfahrung, daß wir von Gegenſtänden gerührt werden, die ſich in der vortheilhafteſten Lage befinden, um ſtarke und genau beſtimmte ſinnliche Empfindungen in uns zu erwecken, und die doch keine recht deutliche Vorſtellungen hervorbringen. Bey Zerſtreuungen empfinden wir das, was unſre Sinne rühret, faſt gar nicht, und Dinge, die vor unſern Augen vorgehen, erwecken nur ſehr ſchwache Vorſtellungen. In einem ſolchen Zuſtande würden uns die vollkommenſten Sinne von keinem großen Nutzen ſeyn. Es iſt aber offenbar, daß es uns alsdann bloß an der Aufmerkſamkeit fehlet. Dieſe Handlung des Geiſtes iſt alſo höchſtnothwendig, wenn uns unſre Vorſtellungen ſtark rühren ſollen.

Die Aufmerkſamkeit ſcheint eine ſo einfache Handlung zu ſeyn, daß es vielleicht unmöglich iſt, ſie anders

als nach ihren Wirkungen zu beſchreiben. Ihre merklichſten Wirkungen aber ſind folgende: ſie läßt uns eine Idee, oder Vorſtellung von jeder andern, dem Geiſte zugleich gegenwärtigen, unterſcheiden; ſie bringt uns dieſelbe gewiſſermaßen näher als die übrigen, und machet ſie ſtärker und intereſſanter; ſie erwecket die Wirkſamkeit des Geiſtes; und verurſachet, daß ſich dieſe Wirkſamkeit alsdann auf die einzige Vorſtellung einſchränkt, auf welche wir die Aufmerkſamkeit richten. Sie wird von zweyerley Urſachen hervorgebracht; die eine iſt die vorzügliche Stärke, womit uns gewiſſe Ideen rühren, und die andere die Deutlichkeit. Die erſtere Urſache bringt eine erzwungene und dumme, mit Erſtaunen vermiſchte; die andere eine freywillige und mit Nachdenken begleitete Aufmerkſamkeit hervor. Wir erfahren die Wirkungen der erzwungenen Aufmerkſamkeit, wenn uns ein Gegenſtand ſo ſtark rühret, daß unſre Seele dadurch in Bewegung geräth, als wie bey dem Schmerze, und bey der Empfindung eines dringenden Bedürfniſſes. Eine ſolche ſinnliche Empfindung zieht alle unſre Aufmerkſamkeit an ſich, und hält ſie ſo feſte bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Seele, daß ihre Wirkung aufgehalten und in ein bloßes Beſtreben verwandelt zu ſeyn ſcheint. Die Vorſtellungen können nicht auf einander folgen, weil wir bey einer ſolchen ſinnlichen Empfindung nichts unterſcheiden; das, was uns afficirt, iſt nur eine einzige untheilbare Maſſe. Und da dieſe ſtarken Vorſtellungen allemal von Luſt oder Unluſt, Vergnügen oder Mißvergnügen, begleitet werden, ſo überläßt ſich die Seele ganz und gar dieſen Empfindungen.

Die durch die Deutlichkeit der Vorſtellungen verurſachte Aufmerkſamkeit iſt von jener ſehr verſchieden. Sie richtet die Wirkſamkeit der Seele auf einen genau ausgedrückten Gegenſtand, deſſen verſchiedene Theile wir von einander unterſcheiden. Dieß treibt uns an, ſie alle, einen nach dem andern, zu betrachten, und ihre Verbin-

bindungen, ihre Verhältniſſe, ihre gegenſeitige Abhängigkeit zu bemerken. Wir ſind weder erſtaunt, noch bewegt; und der Verſtand behält alle Freyheit, den Gegenſtand zu betrachten.

Es iſt ſehr klar, daß die von der erſtern Urſache erregte Aufmerkſamkeit dem vernünftigen Denken und Schließen nicht nur nicht günſtig iſt, ſondern daſſelbe vielmehr zerſtöret. Denn, wie könnten wir über einen Gegenſtand nachdenken, der, nachdem er uns bewegt hat, uns weiter nichts darſtellet, das wir aus einander ſetzen könnten? Ein ſtarker Schall trifft unſer Ohr. Die über dieſe ſtarke und plötzliche Empfindung erſtaunte Seele richtet ihre Aufmerkſamkeit darauf; aber was unterſcheidet ſie dabey? wie kann ſie dieſe Maſſe, die weder Geſtalt noch Theile hat, bearbeiten? Alles, was ſie, nachdem ſie ſich von ihrem erſten Erſtaunen erholt hat, thun kann, beſteht darinnen, daß ſie dem angenehmen, oder unangenehmen Eindrucke, den dieſe ſinnliche Empfindung hervorgebracht hat, nachhängt; dieß verſchafft ihr aber keine einzige neue Vorſtellung. Die freywillige Aufmerkſamkeit hingegen erwecket natürlicher Weiſe Nachdenken. Denn, nachdem wir den Gegenſtand im Ganzen gefaßt haben, können wir ihn zergliedern, weil wir ſeine Theile ſehen. Wir hängen nach und nach den einzelnen Vorſtellungen nach, woraus die Vorſtellung des ganzen Gegenſtandes zuſammen geſetzt iſt; wir vergleichen ſie mit einander, um ihre Verhältniſſe und ihre Verſchiedenheiten zu entdecken. Und da wir ohne Gemüthsbewegung ſind; ſo bemerken wir den Gang des Geiſtes bey der Zergliederung, die wir von der ganzen Vorſtellung machen; wir ſehen, was wir jeden Augenblick thun, was wir in dem Augenblicke vorher gethan haben, und was wir den Augenblick nachher thun wollen. Kurz, wir behandeln dieſen Gegenſtand auf eben dieſelbe Art, wie man einen Körper wendet und drehet, um ihn von allen Seiten zu betrachten. Wenn ſich die

Ein-

Einbildungskraft und das Gedächtniß zu dieſer Aufmerkſamkeit geſellen, ſo vergleichen wir die gegenwärtigen Ideen mit andern, die ſich auf irgend eine Art darauf beziehen; und dadurch ergründen wir die Dinge. Laßt uns hier länger verweilen und den Urſprung und die Beſchaffenheit der freyen Aufmerkſamkeit näher zu entdecken ſuchen. Dieß iſt das weſentliche Stück unſrer Unterſuchung, indem dieſe Aufmerkſamkeit der wahre Grund der Vernunft iſt.

Man ſieht ſogleich, daß ſie die Freyheit des Geiſtes vorausſetzet, die uns erlaubet, nach Belieben zu handeln, und einer von unſern gegenwärtigen Vorſtellungen den Vorzug vor allen andern zu geben, uns dabey aufzuhalten und ſie wieder fahren zu laſſen, ſo wie wir es für gut finden. Dieſe Freyheit des Geiſtes ſetzet aber zwo Bedingungen voraus, ohne welche ſie nicht ſtatt haben kann. Die eine iſt der Zuſtand der Seele, den **Wolff** den **Zuſtand klarer Vorſtellungen** nennet, und den ich den **Zuſtand des vollkommenen Wachens** nennen möchte, weil er mir dem Zuſtande des tiefen Schlafes gerade entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheint. Die andere Bedingung iſt eine hinlängliche Stille in der Seele, die Abweſenheit deſſen, was uns beweget, und alles deſſen, was unſrer Aufmerkſamkeit wider unſern Willen Gewalt anthut. Es iſt nöthig, daß ich mich etwas weitläufiger über dieſe beyden Bedingungen erkläre.

Was die erſtere betrifft, ſo iſt es offenbar, daß, wenn ſich unſer Geiſt in einem finſtern Zuſtande befindet, wenn wir z. B. ſchläfrig oder ſehr ermüdet ſind, wir nicht die geringſte Aufmerkſamkeit weder auf uns ſelbſt, noch auf das, was um uns her vorgeht, richten. Der Geiſt ſcheint alsdann gar keine Kraft zu haben; und wenn uns auch irgend ein Gegenſtand rühret, ſo überlaſſen wir den Lauf unſrer Vorſtellungen dem Zufalle; die leichteſten Spiele der Einbildungskraft leiten ihn. So iſt der Zuſtand des Geiſtes beym Träumen beſchaffen; er iſt ſo veränderlich

derlich als die Lage einer Pflaumfeder, die der geringſte Hauch ohne einigen Widerſtand forttreibt. Und ob wir gleich in dieſem Zuſtande zuweilen ziemlich klare Vorſtellungen haben, ſo halten wir ſie doch ſo wenig feſte, daß wir ſie um der kleinſten und unbedeutendeſten Umſtände willen wieder fahren laſſen. In dem Zuſtande des vollkommenen Wachens hängt die Folge von Ideen durch ſtärkere und feſtere Bande zuſammen; der Uebergang von einer Idee zu der andern geſchieht vermittelſt einer wirklichen Gleichförmigkeit zwiſchen zwo benachbarten Ideen, weil der Verſtand bloß eingebildete Verbindungen verwirft. Im Traume hingegen veranlaſſen die unnatürlichſten Verbindungen den Uebergang von einer Idee zu der andern; und man machet dabey keinen Unterſchied zwiſchen dem, was wirklich iſt, und dem, was zu ſeyn ſcheint. Die Flügel einer Windmühle, die eine ſehr entfernte Aehnlichkeit mit zween ungeheuren zum Schlagen aufgehobenen Armen haben, werden für wirkliche Arme gehalten, und durch eine andere eben ſo ſeichte Folgerung iſt die Windmühle ſelbſt ein Rieſe. Man ſieht hieraus, daß in dieſem Zuſtande die Folge der Ideen nicht ohne Verbindung iſt, daß aber die Verbindungen ſehr leicht und unbedeutend ſind, weil ſie von dem ungefähren Zufalle herrühren.

Dieſer Zuſtand hat allemal ſtatt, wenn die Empfindung unſer ſelbſt ſehr ſchwach iſt, oder wenn wir das, was wir ſind, und was wir thun, nur ſehr verworren und ſchwach empfinden. Denn alsdann empfinden wir unſre eignen Kräfte nicht, und folglich geben wir ihnen auch nicht die Richtung; wir haben weder Abſichten noch Endzwecke. Dieß begegnet uns in der erſten Kindheit, in den Augenblicken, da wir zu ſchlafen anfangen, in dem Schlafe ſelbſt, und bey ſtarken Zerſtreuungen. In allen dieſen Fällen wirken die am beſten eingerichteten Organen nur ſchwach, indem die Nerven gleichſam ſtumpf ſind. Hieraus folget, daß aus der vereinigten

Wirkung aller Sinne eine allgemeine Empfindung unſers Zuſtandes entſteht, die nur ſehr wenig Klarheit hat. In der ganzen Maſſe unſrer Vorſtellungen iſt nur ein einziger heller Punkt; und dieß verhindert uns eben, die Idee, die uns am gegenwärtigſten iſt, mit andern, die faſt unbemerklich ſind, zu vergleichen.

Um dieſe Bemerkungeu ſo deutlich zu machen, als es nur möglich iſt, müſſen wir erwägen, daß wir in jedem Augenblicke eine ſehr große Menge von Vorſtellungen zugleich haben. Wir erhalten beſtändig Eindrücke von allen Sinnen; alles, was wir vor dem gegenwärtigen Augenblicke empfunden und gedacht haben, bleibt in uns, obgleich auf eine Art, die ſich nicht erklären läßt. Aus dieſer Menge von Ideen, bildet ſich in jedem Augenblicke eine aus den auf einmal gegenwärtigen Vorſtellungen zuſammengeſetzte Maſſe. Je mehr Licht ſich über die ganze Maſſe verbreitet, deſto leichter iſt es, die einzelnen Vorſtellungen mit einander zu vergleichen, und zu bemerken, mit wie vielen andern diejenige zuſammenhängt, die uns in dem gegenwärtigen Augenblicke vornehmlich beſchäfftiget. Wir wiſſen aber, daß dieſe Maſſe von Vorſtellungen bey dem Wachen mehr Klarheit hat als in dem Schlafe. Bey Zerſtreuungen iſt viel Licht in der Seele, aber es iſt bloß auf eine ſehr geringe Anzahl von Vorſtellungen eingeſchränkt. Dieß läßt uns begreifen, wie der Geiſt in dem Zuſtande des vollkommenen Wachens eine größere Freyheit zu handeln beſitze, als in den andern vorhin erwähnten Zuſtänden.

Nun lehret uns die Erfahrung, daß es zwo Haupturſachen giebt, die uns aus dem Schlafe erwecken, und aus Zerſtreuungen reiſſen. Starke ſinnliche Empfindungen, die eine Erſchütterung in den Nerven verurſachen, und ſich dem ganzen Syſteme mittheilen, und rührende, auffallende Ideen, die auf einmal eine Menge von Ideen erwecken. Die erſte dieſer Urſachen iſt zu

 bekannt,

bekannt, um uns dabey aufzuhalten. Wir wollen nur bemerken, daß das Erwachen um ſo viel geſchwinder und vollkommener geſchieht, um ſo viel allgemeiner dieſe Erſchütterung iſt. Eine einzige ſinnliche Empfindung iſt oft nicht hinlänglich, uns vollkommen wach zu machen. Es geſchieht zuweilen, daß wir bey dem Erwachen deutlich ein Geräuſch hören, das unſre Aufmerkſamkeit auf ſich zieht, und doch iſt dieſes nicht hinlänglich, uns völlig aus dem Schlafe zu bringen. So bald aber ein anderer Sinn, das Geſicht oder das Gefühl, dem Gehör zu Hülfe kömmt, ſo geſchieht das Erwachen ſchnell und vollkommen. Was die andere von jenen Urſachen betrifft, ſo erfahren wir ihre Wirkung in denen Träumen, die uns auf ſo rührende Ideen bringen, daß ſie eine gewiſſe Leidenſchaft, als Schrecken, Freude oder Erſtaunen, in uns erwecken: dann fahren wir plötzlich auf und erwachen, weil ſich die Empfindung durch die große Menge auf einmal erregter Vorſtellungen gewiſſermaßen der ganzen Seele mittheilet.

Dieß ſind alſo zwo Urſachen, die den Zuſtand des vollkommenen Wachens bewirken, oder unterhalten: empfindliche ſinnliche Werkzeuge, die eine freye Gemeinſchaft mit dem ganzen Nervenſyſtem haben, und ſtark rührende Ideen, die mit einer großen Menge von Vorſtellungen, die ſie auf einmal erregen, zuſammenhängen. Dieß giebt uns einige in Abſicht auf den Endzweck dieſes Aufſatzes wichtige Folgerungen an die Hand. Die erſte iſt: daß eine zu einfache Organiſation, die nur ſehr wenige, und ſehr wenig von einander unterſchiedene ſinnliche Empfindungen zuläßt, das Thier in einer beſtändigen, dem Schlafe ziemlich ähnlichen, Dummheit erhält. Dieſes wird unmittelbar durch die Erfahrung beſtätiget. Jene Thiere, die der ſcharfſichtige Hr. Trembley ſo berühmt gemacht hat, nehmen die letzte Stelle in der Claſſe der empfindenden Weſen ein, und ſcheinen an das Pflanzenreich zu gränzen. Ihre Organiſation gehö-

gehöret auch wirklich zu den einfachſten. Das ganze Thier iſt nichts als ein einziger Darm, der ſich in einem Munde und einigen Armen endet. Dieß läßt uns vermuthen, daß ſich die ſinnlichen Empfindungen dieſes Thieres darauf einſchränken, daß es hungert, und dann ſeinen Raub in ſeiner Gewalt fühlet. Dieſe ſinnlichen Empfindungen alleine ſind aber nicht hinlänglich, viel Licht in der Seele dieſes Thieres zu verbreiten. Und dieß iſt die Urſache ſeiner Dummheit. Ueberhaupt ſcheint es, daß diejenigen Thiere, deren Organiſation der Organiſation des Menſchen am nächſten kömmt, die verſtändigſten ſind; und daß ſich der Schatten von Vernunft, der ſich in den mit unſern fünf Sinnen begabten Thieren zeiget, nach dem Grade vermindert, nach welchem ſich ihre Organiſation von der Organiſation des Menſchen, welche die vollkommenſte zu ſeyn ſcheint, entfernet.

Die zweyte Folgerung aus den vorhergehenden Bemerkungen iſt dieſe: wenn gleich die Organiſation des Thieres vollkommen iſt, ſo bleibt doch die Seele, ſo lange ſie nur eine ſehr kleine Anzahl von erworbenen Ideen hat, in der Dummheit. Denn, wenn die Anzahl der Ideen überhaupt ſehr klein iſt, ſo können jene ſtark rührenden Ideen, von welchen wir geredet haben, nicht ſtatt finden. Dieſe Folgerung wird auch durch das, was man in der Kindheit des Menſchen von dem fortſchreitenden Wachsthume der Vernunft bemerket, beſtätiget.

Dritte Folgerung: alle Unordnungen in dem Nervenſyſteme, welche die freye Gemeinſchaft zwiſchen ſeinen verſchiedenen Theilen verhindern, machen, daß der Zuſtand klarer Empfindungen ſeltener ſtatt hat, und daß man ſchwerer dazu gelanget. Denn, ſo ſtark auch eine ſinnliche Empfindung bey einer ſolchen Unordnung ſeyn mag, wird ſie doch nur eine einzige Vorſtellung hervorbringen, die, wie wir geſehen haben, nicht hinlänglich iſt, das vollkommene Erwachen zu bewirken.

Vierte und letzte Folgerung: der Zuſtand klarer Vorſtellungen kann nicht ſtatt haben, es ſey denn, daß ein hinlänglicher Grad von Kraft und Empfindlichkeit in dem Nervenſyſteme vorhanden ſey, damit die ſinnlichen Empfindungen Stärke genug haben, lebhafte Eindrücke zu verurſachen. Wenn das Nervenſyſtem erſchlafft oder ſtumpf worden iſt, wie ſolches gemeiniglich in dem hohen Alter geſchieht, ſo fällt die Seele mehr oder weniger in einen Zuſtand der Dummheit zurücke. Und dieß iſt es, was ich von den Urſachen habe entdecken können, die den Zuſtand in der Seele hervorbringen, ohne welche keine mit Nachdenken begleitete Aufmerkſamkeit ſtatt haben kann.

Wir haben ferner vorhin angemerkt, daß die zu dieſem Nachdenken erforderliche Freyheit des Geiſtes eine hinlängliche Stille in der Seele, oder die Abweſenheit alles deſſen, was ſie bewegen und beunruhigen kann, vorausſetze. Ich darf es wohl nicht beweiſen, daß die Gemüthsbewegungen und die ſtarken Leidenſchaften dem Nachdenken zuwider ſind; jedermann iſt aus eigener Erfahrung genugſam davon überzeugt. Allein das iſt nicht ſo durchgängig bekannt, daß ein Gegenſtand, der das Herz intereſſirt, eben dieſelbe Wirkung auf den Verſtand haben kann, ohne daß wir es wiſſen. Ueber dieſe Bemerkung, die wichtig genug iſt, muß ich mich näher erklären.

Ich bemerke alſo, daß es, auſſer den Augenblicken, da wir bewegt oder von einer Leidenſchaft eingenommen ſind, noch andere giebt, in welchen wir zerſtreut und aller Anſtrengung unfähig ſind, ohne daß wir die Urſachen dieſer Unfähigkeit wüßten; und ich ſage, daß ſie von einer Leidenſchaft herkömmt, die wir nur dunkel empfinden. Wer gewohnt iſt, ſich ſelbſt zu beobachten, weiß, daß man wohl oder übel aufgeräumt ſeyn kann, ohne daß man die Urſachen davon errathen könnte. Inzwiſchen geſchieht es zuweilen, daß man ſie, nach langem Suchen,

chen, auf einmal entdecket, und ſo gar gewahr wird, daß ſie lange einen Einfluß auf unſre Gemüthsfaſſung gehabt haben, ohne daß wir es bemerkt hätten. Dieß beweiſt, daß dunkle Vorſtellungen ſehr merkliche Wirkungen haben können, und daß ſich die Seele mit einer beträchtlichen Angelegenheit beſchäfftigen kann, ohne eine recht klare Erkenntniß davon zu haben. Das ſind die in dem Innerſten der Seele verborgenen Angelegenheiten, die uns zuweilen auf einmal, ohne alle Veranlaſſung und auf eine unſchickliche Art, handeln oder reden, und ohne daß wir daran denken, Dinge ſagen laſſen, die wir ſchlechterdings verbergen wollten. Aus eben dieſer Urſache fallen die Verrückten, die man von ihrer Narrheit hergeſtellt zu ſeyn glaubte, plötzlich wieder in dieſelbe zurücke. Man kann hieraus ſo gar den Urſprung der Narrheit begreifen. Sie entſteht gemeiniglich aus einer ſtarken Leidenſchaft, die ſich der Seele bemächtiget. Anfänglich läßt ſie ihr Gegenwart des Geiſtes genug, um ſich zu erkennen, um das, was ſie niederſchlägt, deutlich zu bemerken, und nicht weiter, als man ſelbſt will, davon zu reden. Nach und nach gewöhnet ſich die Seele daran, an nichts anders als an dieſe Sache zu denken; ſie verliert die Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt und auf das, was ſie von auſſen umgiebt; einzig und allein mit ihrer Leidenſchaft beſchäfftiget, zieht ſie alles dahin. Unvermerkt vergißt ſie das, was den Kummer, der ſie beunruhiget, veranlaßt hat; ſie wird es nicht mehr gewahr, daß ſie ſich in einem gewaltſamen Zuſtande befindet, weil ihr derſelbe gewöhnlich geworden iſt; und dadurch verliert ſie das Nachdenken über dieſen Zuſtand, und beobachtet nicht mehr die nöthige Vorſichtigkeit, um ſich zu beſinnen. Etwas dieſem ſehr ähnliches geht bey lange anhaltenden Schmerzen vor. Jedermann weiß, daß man ſich dergeſtalt daran gewöhnet, daß man ſie vergeſſen kann; dieß hindert aber nicht, daß man nicht, ohne daran zu denken, mit der Hand nach dem leidenden

Theile fahre und mancherley Handlungen vornehme, die von der dunkeln Empfindung des Schmerzes herrühren. So geht ein Blinder, ſelbſt in denen Augenblicken, da er den Mangel des Geſichts gänzlich vergeſſen zu haben ſcheint, allemal mit einer gewiſſen Behutſamkeit einher.

Was wir über die Wirkungen der verborgenen Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften angemerkt haben, führet uns zur Entdeckung von zwo neuen Urſachen, die ſich der Vernunft entgegenſetzen. Die erſte iſt eine Anlage oder ein Hang zu gar zu häufigen Anfällen von Leidenſchaften; und die andere eine beſtändige Empfindung eines dringenden Bedürfniſſes oder einer im Verborgenen wirkenden Leidenſchaft. Beyde verdienen eine nähere Betrachtung.

Die erſte dieſer beyden Urſachen findet ſtatt, wenn das Thier gar zu empfindliche Nerven hat. Es giebt Menſchen, die faſt niemals mittelmäßig ſtarke ſinnliche Empfindungen haben: alles, was ſie rühret, rühret ſie heftig; ſie gerathen bey ſolchen Dingen auſſer ſich, die andere nur mittelmäßig afficiren. Dieß machet ſie geſchwinde, auffahriſch, unbeſonnen, zur Entrüſtung geneigt, und unfähig, demjenigen, was ſie rühret, eine mit Nachdenken begleitete Aufmerkſamkeit zu verleihen. Witzige Einfälle nehmen bey ihnen die Stelle gründlicher Ideen ein, und der Enthuſiasmus vertritt bey ihnen die Stelle der Vernunft. Geht dieſes bis zu einem gewiſſen Grade der Ausſchweifung, ſo ſetzet man ſie in die Claſſe der Narren. Sie ſind in der That von dieſen Unglücklichen, die man aus der Geſellſchaft ausſchließt, nur darinnen unterſchieden, daß ihre Narrheiten kurz und mannichfaltig ſind; da hingegen die Narrheiten der andern beſtändig und immer dieſelben ſind. Ueberhaupt iſt ein jeder Menſch närriſch, ſo lange er von einer ſtarken Leidenſchaft eingenommen iſt; er ſieht und thut das Gegentheil deſſen, was er thun ſollte. Dieſe Anlage und dieſer Hang aber zu plötzlichen und heftigen Bewegungen

hängen

hängen einzig und allein von der Verfaſſung des Nervenſyſtems ab.

Das beſtändige Gefühl eines gewiſſen Bedürfniſſes iſt der Fall, in welchem ſich die unglücklichen Menſchen befinden, denen eine heftige Leidenſchaft den Kopf verrückt hat, wie wir ſolches allbereits angemerkt haben. Die meiſten Thiere ſcheinen ſich noch in einem dieſem ziemlich ähnlichen Zuſtande zu befinden. Es iſt bekannt, daß die verſchiedenen Gattungen der Thiere ein weit beſtimmteres Genie haben als die Menſchen. Nur ſehr wenige Gegenſtände afficiren die unvernünftigen Thiere, da hingegen der Menſch auf alles, was ſeine Sinne rührt, merket. Da nun die vierfüßigen Thiere mit eben denſelben Sinnen, wie wir, begabet, und doch gegen eine ſo große Menge von Dingen, die ſich auf dieſe Sinne beziehen, unempfindlich ſind; ſo iſt es wahrſcheinlich, daß, anſtatt der Art von Gleichgewicht, das wir zwiſchen unſern verſchiedenen Sinnen bemerken, eine jede Thierart mit einem herrſchenden Sinne verſehen iſt, dem alle übrige und das ganze Nervenſyſtem untergeordnet ſind; nnd dieß muß auch eine herrſchende ſinnliche Empfindung hervorbringen, welche die ganze Wirkſamkeit des Thieres auf eine einzige Art von Dingen richtet. Dieß zeiget uns, warum die unvernünftigen Thiere nicht die ausgebreitete Aufmerkſamkeit haben, die uns gegen eine ſo große Mannichfaltigkeit von Dingen empfindlich machet. Laßt uns nun alle dieſe Bemerkungen unter einen einzigen Geſichtspunct bringen, um dieſen Schluß daraus zu ziehen: daß die für die Vernunft am vortheilhafteſten eingerichtete Organiſation diejenige iſt, nach welcher das Nervenſyſtem ſo mannichfaltig iſt, daß das Thier die größte Mannichfaltigkeit von Eindrücken erhält; diejenige, welche jedem Theile dieſes Syſtems den gehörigen und dergeſtalt gemäßigten Grad der Empfindlichkeit giebt, daß kein einziger Theil über die andern herrſchet; und welche endlich eine freye Gemeinſchaft

eines jeden Theiles des Syſtems mit allen übrigen verſtattet.

Ich habe mich über die Urſachen und Hinderniſſe der Freyheit des Geiſtes ſo umſtändlich erkläret, weil ich glaube, daß dieſe Materien wichtig und noch nicht genug unterſucht ſind. Uebrigens werden, wie ich hoffe, diejenigen, die über das Geſagte nachdenken wollen, wohl einſehen, warum die Thiere, die doch dieſelben Sinne, wie wir, haben, nicht zu der mit Nachdenken begleiteten Aufmerkſamkeit gelangen. Laßt uns nun unſre Zergliederung fortſetzen. Wenn die mit Nachdenken begleitete Aufmerkſamkeit ohne die Freyheit des Geiſtes nicht ſtatt finden kann, ſo befördert ſie die Vernunft nicht viel ohne die Hülfe der erworbenen Ideen, der Einbildungskraft und des Gedächtniſſes. Ein deutliches Beyſpiel wird zum Beweiſe und zur Erläuterung dieſer Bemerkung dienen. Ich nehme an, daß verſchiedene Perſonen ihre Augen auf ein vortreffliches hiſtoriſches Gemälde richten. Diejenigen, die gar keine Kenntniß weder von der Mahlerey noch von der Geſchichte haben, können von dem Glanze und der Mannichfaltigkeit der Farben, und von den verſchiedenen Gegenſtänden, woraus das Gemählde zuſammengeſetzt iſt, gerührt werden, ohne daß dieſes viel Licht in ihren Geiſt bringe. Da ſie nichts weder von dem Inhalte, noch von der Kunſt wiſſen, ſo werden ſie es bald müde. dieſes Gemählde zu betrachten. Andere, welche die Geſchichte verſtehen, erkennen ſogleich den Inhalt des Stückes. Dieß reizet ſie natürlicher weiſe ihre Aufmerkſamkeit auf das Gemälde zu richten, um den rechten Augenblick der Handlung, die es vorſtellet, zu entdecken, die Zuſammenſetzung und Anordnung mit dem, was ſie von der Sache wiſſen, zu vergleichen, und zu ſehen, ob die Charaktere und die Stellungen der Wahrheit gemäß ſeyn, u. ſ. w. Andere endlich, die nicht nur die Geſchichte, ſondern auch die Kunſt kennen, die Hinderniſſe, die man dabey zu über-

überſteigen, und die Schwierigkeiten, die man zu überwinden hat, die geben auf dieſes alles Acht; ihre Aufmerkſamkeit wird von einer größern Menge von Dingen feſtgehalten, und von einer größern Menge von Ideen geleitet. Eben dieſes muß ſich allemal ereignen, der Gegenſtand unſrer Aufmerkſamkeit ſey, welcher er wolle: je unbekannter er uns iſt, und je weniger er mit unſern erworbenen Ideen zuſammenhängt, deſto weniger beſchäfftiget er uns. Hieraus iſt klar, daß die mit Nachdenken begleitete Aufmerkſamkeit erworbene Ideen vorausſetzet.

Man ſieht zugleich hieraus, was die Einbildungskraft und das Gedächtniß zu ihrer Unterſtützung beytragen, da wir uns vermittelſt dieſer zwey Vermögen der erworbenen Ideen wieder erinnern, und ſie erkennen. Daß ſie uns die Verbindung zwiſchen dem gegenwärtigen Gegenſtande und den Ideen, womit er zuſammenhängt, zu empfinden geben, das iſt eben die Urſache, warum uns eine gegenwärtige Idee intereſſant werden, unſre Neugierde erregen und uns bewegen kann, unſre Aufmerkſamkeit darauf zu richten. Aus dieſem allen erhellet, daß die Einbildungskraft und das Gedächtniß ſehr weſentliche Eigenſchaften des Weſens ſind, das zur Vernunft gelangen ſoll. Wir ſehen auch wirklich, daß die Perſonen, die wenig von jenen Eigenſchaften beſitzen, gemeiniglich ziemlich dumm ſind.

Wenn wir die Zergliederung des Begriffs der Vernunft bis zu den erſten Elementen fortführen wollten, ſo müßten wir alſo auch den Urſprung dieſer zwey Vermögen entdecken. Allein hier ſo wohl als in der Phyſik kömmt man niemals bis auf die erſten Elemente der Dinge. Alles, was wir hier über dieſe Materie ſagen können, läuft auf die einzige Anmerkung hinaus, daß ſehr gute ſinnliche Werkzeuge, welchen ſich die äußern Gegenſtände leicht und mit großer Genauigkeit eindrücken,

 dem

dem Gedächtniſſe ſo wohl als der Einbildungskraft vortheilhaft ſind.

Ich komme endlich zur letzten Stütze der mit Nachdenken begleiteten Anſmerkſamkeit, und dieſe iſt die Sprache. Dieſe wichtige Materie verdienet nach ihrem ganzen Umfange beſonders abgehandelt zu werden: unterdeſſen will ich nur das Weſentliche davon anzeigen. Jedes Wort iſt, wie jedermann weiß, das Zeichen einer Idee; ſo daß, ſo bald man ein Wort von einer bekannten Bedeutung höret oder ſich deſſen erinnert, man ſich zu gleicher Zeit wieder an die Idee, die es bezeichnet, erinnert. Die Sprache gehöret alſo überhaupt zu den Mitteln, ſich an Ideen, die man ſchon gehabt hat, wieder zu erinnern.

Unter der Menge unſrer Ideen giebt es einige, die ſinnlich ſind, das heißt, die gewiſſen ſinnlichen Empfindungen, die wir gehabt haben, entſprechen: andere ſind bloß intellectualiſch; es entſpricht ihnen nichts Sinnliches, und man faſſet ſie nur dadurch, daß man verſchiedene Gegenſtände mit einander vergleicht, und das, was ſie mit einander gemein haben, bemerket. Es iſt ſehr leicht, ſich an ſinnliche Ideen zu erinnern, ohne ſie durch Zeichen feſtzuſetzen. Wir erinnern uns ohne Schwierigkeit aller ſichtbaren Gegenſtände, mit denen wir recht bekannt ſind. Die abſtrakten Ideen hingegen ſcheinen bloß vermittelſt ihrer Zeichen in dem Verſtande zu exiſtiren. Wenn wir z. B. gar kein Zeichen hätten, um die Zahl Zehn zu bemerken, ſo würde uns der Begriff dieſer Zahl niemals einfallen, als wenn wir uns zehn ähnliche Dinge vorſtellten, und zu gleicher Zeit unſre Aufmerkſamkeit auf ihre Vielheit richteten, und über die allmähliche Verminderung nachdächten, die daraus entſtehen würde, wenn man eins dieſer Dinge nach dem andern von der Maſſe wegnähme. Man ſieht hieraus, daß die abſtrakten Ideen eben ſo wenig in dem Verſtande exiſtiren würden, als ſie außer uns exiſtiren,

wenn

wenn wir keine Zeichen hätten, um ſie feſtzuhalten. Da dieſe Zeichen ſinnliche Gegenſtände, Figuren oder Töne ſind, die unſre Organen rühren, ſo erinnern wir uns derſelben mit Leichtigkeit; und dadurch geben wir den abſtrakten Begriffen eine Art von Exiſtenz.

Dieſe Anmerkung zeiget uns, daß ohne den Gebrauch der Sprache, oder der Zeichen überhaupt, der Kopf ſehr leer ſeyn würde, weil nichts anders als die Bilder der Dinge, von denen wir eine ſinnliche Empfindung gehabt haben, darinnen ſeyn würden. Vermittelſt der Sprachen hingegen ſetzen wir uns, inſonderheit wenn ſie reich ſind, in den Beſitz einer unendlichen Menge von Ideen. Fügen wir hierzu noch das, was wir oben von der Nothwendigkeit der erworbenen Ideen geſagt haben, ſo ſind wir geneigt zu glauben, daß die Sprache das weſentlichſte Mittel iſt, Licht in der Seele zu verbreiten, die mit Nachdenken begleitete Aufmerkſamkeit zu unterſtützen, und uns näher zur Vernunft zu bringen. Dieſe Anmerkung wird durch ſo viele allgemeine Facta beſtätiget, daß es überflüßig ſeyn würde, ſie hier anzuführen.

Mich dünkt alſo, daß das große Hinderniß, warum die Thiere nicht zur Vernunft gelangen, der Mangel der Sprache iſt. Wir kennen die Struktur des thieriſchen Körpers nicht genug, um deutlicher zu begreifen, wie das Reden in dem Munde des Menſchen entſteht, und was die andern Thiere verhindert, eben deſſelben Vortheils zu genießen. Indeſſen können wir behaupten, daß die Thiere nicht aus Mangel des Genies oder der Geiſteskraft dieſes koſtbaren Vorzuges, der ſie vernünftig machen könnte, beraubet ſind. Verſchiedene ſehr bekannte Facta beweiſen, daß die Thiere, wenigſtens die vierfüßigen Thiere nnd die Vögel, fähig ſind, einige Begriffe mit willkührlichen Zeichen zu verbinden; und dieß machet das Weſentliche der Sprachen aus. Da die Werkzeuge des Gehörs der vierfüßigen Thiere den menſch-

menſchlichen ſehr ähnlich ſind, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß das vornehmſte Hinderniß von der Unfähigkeit der Werkzeuge des Redens, der Zunge, der Lippen, der Muskeln des Halſes und des Geſichtes herkomme. Dem ſey aber wie ihm wolle, ſo wird man doch einſehen, daß der Mangel der Sprache, nebſt den Urſachen, welche die mit Nachdenken begleitete Aufmerkſamkeit verhindern, es ziemlich deutlich erkläre, warum die Thiere nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangen, ihr Genie und ihre Sagacität mögen übrigens beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen.

Bisher habe ich nur vier von den Vermögen unterſucht, aus deren gemeinſchaftlichen Wirkungen die Vernunft entſteht; und ich habe mich genöthiget geſehen, dabey auf eine langweilige Art umſtändlich zu ſeyn. Das, was ich noch zu thun habe, iſt weniger ſchwer. Das fünfte Vermögen, das wir nun betrachten wollen, iſt die Urtheilskraft, oder diejenige Handlung des Geiſtes, wodurch wir uns verſichern, daß ein gewiſſer abſtrakter Begriff einem gewiſſen Subjekte oder einer gewiſſen Art von Subjekten zukomme oder zukommen könne, oder aber, daß er denſelben nicht zukomme, oder nicht zukommen könne. Es ſetzet alſo abſtrakte Ideen und allgemeine Begriffe voraus. Wir machen uns die abſtrakten Ideen, wenn wir bey einer ſinnlichen Empfindung, oder einer zuſammengeſetzten Vorſtellung, einen Theil dergeſtalt von den andern unterſcheiden, daß wir vergeſſen, daß er als ein Theil zu einer ſinnlichen Empfindung, oder als Eigenſchaft oder Zufälligkeit zu einem Subjekte gehöret, und ihn bloß für ſich betrachten. Wenn wir z. B. einen ſphäriſchen Körper ſehen, ſo iſt dieſe ſinnliche Empfindung zuſammengeſetzt; ſie ſchließt die Figur, die Größe, die Farbe u. ſ. w. des Körpers in ſich. Richte ich meine Aufmerkſamkeit dergeſtalt auf die Figur, daß die andern Theile der ſinnlichen Empfindung nicht mehr von mir bemerkt werden, ſo erlange ich

den

den abſtrakten Begriff der ſphäriſchen Figur, den ich betrachten und über den ich räſonniren kann, ohne weiter an den Körper zu denken, der mir ihn an die Hand gegeben hat. Dieſe Handlung, wodurch wir uns abſtrakte Ideen machen, entſteht aus der Fertigkeit, das, was bey einer ſinnlichen Empfindung, oder bey irgend einer andern Vorſtellung, verſchiedenes iſt, von einander zu unterſcheiden. Um es noch deutlicher einzuſehen, woher ſie ihren Urſprung nehmen, wollen wir einen einzelnen Fall betrachten. Ich halte einen Stein in der Hand. Dieß erwecket eine ziemlich zuſammengeſetzte ſinnliche Empfindung in mir, in welcher die Wirkung ſeiner Schwere, der Kälte oder der Wärme, der Härte ſeiner glatten oder rauhen Oberfläche u. ſ. w. gehöret. Was mag mich nun wohl bewegen, die verſchiedenen Theile dieſer ſinnlichen Empfindung aus einander zu ſetzen, um mir abſtrakte Ideen von der Schwere, von der Härte, von der Kälte zu machen, oder dieſe Eigenſchaften als von dem Steine ſelbſt verſchiedene Weſen zu betrachten? Man kann, wie ich glaube, zuverſichtlich behaupten, daß wir das erſtemal, da wir dieſe verſchiedenen mit einander vermiſchten Empfindungen haben, nicht darauf fallen werden, ſie aus einander zu ſetzen. Wir werden gewiß dieſe ſo zuſammengeſetzte Empfindung als aus einem Stücke beſtehend betrachten, wenn ich mich ſo ausdrücken darf. Dieß beſtätigen ſehr viele Exempel, welche beweiſen, daß wir niemals von Dingen, die uns ſchlechterdings neu ſind, urtheilen. Es geſchieht öfters, daß ſehr verſtändige und aufgeklärte Perſonen, wenn ſie ſolche Gegenſtände ſehen, gar nicht wiſſen, was ſie dazu ſagen, oder davon urtheilen ſollen. Man muß ihnen Zeit laſſen, ſich damit bekannt zu machen, wenn ſie das, was verſchieden daran iſt, unterſcheiden ſollen. Ein Menſch, der niemals darauf gefallen iſt, über die Schönheit eines Gebäudes nachzudenken, wird lange ein Meiſterſtück von dieſer Gattung ſehen, ehe er gewahr wird, wel-

welches die verſchiedenen Stücke ſind, die man betrachten muß, um ein Urtheil über ihre Schönheit und ihre Vollkommenheit zu fällen. Der geſchickteſte Logiker, der ſeine Urtheilskraft in Dingen, die zum Geſchmacke, zur Zeichnung und Bildhauerey, gehören, niemals geübt hätte, würde die Meiſterſtücke eines Phidias anſehen, ohne zu bemerken, wodurch ſie ſich von den gemeinſten Werken unterſcheiden; er würde ſich ſogar darüber verwundern, daß die Kenner ſo viel daran zu bewundern fänden.

Es ſcheint, daß wir ſolche ſinnliche Empfindungen oft, und in mancherley Umſtänden, gehabt haben müſſen, ehe wir das, was verſchieden daran iſt, unterſcheiden lernen. Die Verſchiedenheit der Sinne, welche eben derſelbe Gegenſtand afficiren kann, führet uns natürlicher Weiſe auf dieſe Operation. Wenn wir den Stein ſehen, ſo entdecken wir nichts an demſelben als die Ausdehnung, die Figur und die Farbe; wenn wir ihn berühren, ſo finden wir, daß er dichte, glatt oder rauh iſt; wenn wir ihn in die Hand nehmen, ſo fühlen wir, daß er ſchwer iſt. Und ſo lernen wir das, was an dieſem Steine Verſchiedenes iſt, von einander unterſcheiden.

Aus dem, was ich itzt angemerkt habe, erhellet, daß wir nur nach vielen Erfahrungen dahin gelangen, uns abſtrakte Begriffe zu erwerben; und dabey wird noch eine beſondere Aufmerkſamkeit dazu erfordert. Denn je feſter man ſeine Aufmerkſamkeit auf einen Theil der Vorſtellung richten kann, deſto mehr verliert man die übrigen aus dem Geſichte, um jenen davon abzuſondern. Es begegnet mir öfters, (und andere werden eben daſſelbe erfahren haben) daß ich, indem ich die Aufmerkſamkeit auf den Laut eines Wortes richte, die Idee ſeiner, ſonſt ſehr bekannten, Bedeutung gänzlich verliere. Inzwiſchen geſchieht es nicht gerade auf dieſe langſame Art, daß wir zu abſtrakten Begriffen kommen. Da ſich ihre Zeichen ſchon in den Sprachen befinden, ſo machen wir

wir uns die von andern gemachten Abſtraktionen zu Nutze, indem wir die Wörter, womit ſie dieſelben bezeichnet haben, lernen. Wenn man uns ſagt: da iſt ein großer und ſehr ſchwerer Stein, ſo zeiget man uns ſchon die abſtrakten Ideen ſeiner Größe und der Schwere an. So geſchieht es, daß auch Perſonen, die vielleicht von ſich ſelbſt niemals dahin gekommen wären, ſich abſtrakte Begriffe zu machen, dieſelben doch, wenigſtens auf eine verworrene Art, durch den Gebrauch der Sprache, erhalten.

Die allgemeinen Begriffe der Arten, der Gattungen, der Claſſen, kann man ſich nicht anders als nach einer langen Erfahrung erwerben. Um ſie zu machen, muß man viele Dinge, die einander zum Theil ähnlich ſind, und die ſich doch ſo von einander unterſcheiden, daß man ſie nicht mit einander vermengen kann, geſehen haben. Richtet man die Aufmerkſamkeit auf das, was dieſe Dinge mit einander gemein haben, ſo vergißt man ihre Verſchiedenheiten; und dadurch erlanget man eben den Begriff einer Art. Dieß geſchieht alſo durch die gemeinſchaftliche Wirkung eben derſelben Fähigkeiten, die, wie wir geſehen haben, zur Bildung der abſtrakten Begriffe überhaupt nothwendig ſind. Doch ſind die Begriffe der Arten gemeiniglich am ſchwerſten zu erlangen, weil man ſich zuweilen eine große Menge von Dingen auf einmal vorſtellen muß, um alles, was ſie mit einander gemein haben, davon abzuſondern; man muß folglich die Fähigkeiten, die dabey mit wirken, in einem vorzüglichen Grade beſitzen.

Aus dem, was wir von den abſtrakten Ideen und den allgemeinen Begriffen geſagt haben, ſcheint zu folgen, daß die unvernünftigen Thiere nicht fähig ſind, ſie zu erlangen, und daß hier die Stelle iſt, wo ſich das Menſchengeſchlecht von den übrigen Thieren abſondert, und wo die Vernunft anfängt.

Und in der That, ſo bald man abſtrakte Ideen hat, kann man ſich nicht mehr enthalten, zu urtheilen. Das bejahende Urtheil iſt nichts anders als die Handlung, wodurch wir den Begriff, den man vermittelſt der Abſtraktion von einem Subjekte abgeſondert hatte, wieder mit demſelben verbinden; das verneinende Urtheil iſt die Empfindung, oder die Erklärung, daß ein gewiſſer Begriff nicht mit einem gewiſſen Subjekte verbunden werden könne. Jenes und dieſes geſchieht durch eine Handlung, die derjenigen, welche die abſtrakten Ideen zeuget, entgegengeſetzt iſt. So bald man zu der Fertigkeit gelangt iſt, abſtrakte Ideen zu bilden, wird man ſich nicht mehr enthalten können, zu urtheilen.

Man bemerke hier, daß es möglich iſt, das, was eine Vorſtellung Verſchiedenes in ſich faſſet, zu empfinden, ohne daß man ſich dieſe Vorſtellung zur Bildung abſtrakter Ideen zu Nutze mache. Daraus kann bey den Thieren eine Art von Urtheil entſtehen, welche Leibnitz die Erwartung ähnlicher Fälle nennet, und welche oft bey dem Menſchen ſtatt findet. Wenn wir einen Gegenſtand ſehr oft mit denſelben Umſtänden geſehen haben, ſo verbinden oder vereinigen ſie ſich dergeſtalt mit der Vorſtellung dieſes Gegenſtandes, daß wir, ſo oft ſich dieſer wieder zeiget, erwarten, zugleich dieſelben Umſtände wieder zu ſehen. Dieß iſt eine Art von Urtheil, dem man um ſo viel mehr unterworfen iſt, um ſo viel weniger Fertigkeit zu abſtrahiren man beſitzet.

Nachdem wir den Urſprung des Urtheilens erklärt haben, müſſen wir noch zwo Fragen über dieſe Materie beantworten. 1. Was wird dazu erfordert, wenn das Urtheil wahr und richtig ſeyn ſoll? 2. Woher entſteht die Ueberzeugung?

Was die erſte dieſer beyden Fragen betrifft, ſo will ich zuerſt von Urtheilen über geſchehene Dinge und über Erfahrungen reden. Mich dünkt, daß es drey Urſachen

chen des Irrthums bey dieſer Art von Urtheilen giebt. Die erſte iſt ein Fehler in den ſinnlichen Werkzeugen, der eine falſche ſinnliche Empfindung hervorbringt, als, wenn man die Dinge doppelt ſieht. Eine vollkommen gute Beſchaffenheit der Sinne kann uns vor den Irrthümern dieſer Art bewahren. Die zweyte Urſache des Irrthums iſt die Uebereilung, welche die Wirkung mit der Urſache vermenget. Zween verſchiedene Gegenſtände können eben dieſelbe ſinnliche Empfindung hervorbringen. Ein auf eine gewiſſe Art geſehener Cirkel bringt auf der Netzhaut des Auges daſſelbe Bild hervor, das eine Ellipſe hervorbringt. Wenn wir nun unſer Urtheil von der ſinnlichen Empfindung ſelbſt auf den Gegenſtand, der ſie hervorbringt, übertragen, ſo wird es oft falſch ſeyn. Wir verwahren uns vor dieſem Irrthume, wenn wir den Geſichtspunkt verändern, oder wenn wir uns der Hülfe eines andern Sinnes zur Beurtheilung eben deſſelben Gegenſtandes bedienen; als, wenn wir einen gemalten Gegenſtand, der uns erhoben zu ſeyn ſchien, berühren. Je größer überhaupt die Anzahl der Sinne iſt, wodurch wir zur Kenntniß einer Sache gelangen können, und von je mehr Seiten wir ſie betrachten können, deſto ſicherer werden unſre Urtheile. Die dritte Urſache des Irrthums bey den Urtheilen über ſinnliche Dinge iſt die allzulebhafte Einbildungskraft, welche ſelbſt erzeugte Bilder mit wirklichen ſinnlichen Empfindungen verwechſelt; oder allzuſchwache ſinnliche Empfindungen, die ſich von den Spielen der Einbildungskraft nicht genugſam unterſcheiden laſſen. Beydes verführet uns, Einbildungen für Wirklichkeiten zu halten. Gegen dieſe Irrthümer ſchützet uns auf der einen Seite ein ruhiger Geiſt, das in der Seele herrſchende Gleichgewicht; und auf der andern Seite die zur Erweckung hinlänglich ſtarker Empfindungen erforderliche Munterkeit und Kraft in den ſinnlichen Werkzeugen.

Was wir von der Wahrheit und Falſchheit der Urtheile in Dingen, welche ſinnliche Empfindungen betreffen, geſagt haben, kann auch auf die Urtheile über bloß intellektuelle Gegenſtände angewandt werden. Denn es giebt hier drey Quellen von Irrthümern, die mit den vorhin erwähnten viel Gleichförmigkeit haben: die falſchen Begriffe, die Uebereilung in dem Urtheile und die Täuſchungen. Die Anlagen und Umſtände, die uns deutlicher Begriffe und einer mit Nachdenken begleiteten Aufmerkſamkeit fähig machen, und diejenigen, die einen lichtvollen Zuſtand in der Seele hervorbringen, zielen alle dahin ab, uns vor dieſen verſchiedenen Irrthümern zu bewahren. Und da wir alle dieſe Anlagen und Fähigkeiten allbereits hinlänglich aus einander geſetzt haben, ſo brauchen wir uns hier in keine umſtändlichere Erklärung davon einzulaſſen. Wir gehen alſo zur andern Frage über.

Die Ueberzeugung iſt eine klare und poſitive Empfindung, daß es uns unmöglich iſt, die Dinge anders zu begreifen, als wir ſie begreifen. Sie ſetzet alſo voraus, daß wir die zween Begriffe, die zu dem Urtheile gehören, genau unterſcheiden, daß wir zu gleicher Zeit das, was wir thun, recht innig empfinden, daß wir uns einige Mühe geben, uns das Gegentheil vorzuſtellen, und daß wir ſehr deutlich die Unmöglichkeit, ſolches zu thun, gewahr werden. Es gehöret alſo, auſſer den deutlichen Begriffen, die größte mögliche Klarheit in der Seele, und die vollkommenſte Freyheit des Geiſtes bey der Richtung ſeiner Kräfte dazu.

Dieſe Zergliederung des Begriffs des Urtheils zeiget uns, daß das Vermögen zu urtheilen nothwendig aus den Anlagen und Fähigkeiten entſtehe, von welchen wir oben geredet haben; und dieß verſichert uns, daß unſre Zergliederung des Begriffs der Vernunft bis hieher vollſtändig ſey. Es bleibt uns noch übrig, die

Hand-

Handlung des Räſonnirens zu betrachten. Dieß wird uns nicht lange aufhalten, weil das, was bey dem Urtheile, und das, was bey dem Räſonnement geſchieht, viel Gleichförmigkeit mit einander hat. Bey dem Urtheile vergleicht man zwo Jdeen mit einander, und verſichert ſich davon, daß ſie mit einander übereinſtimmen und einem und demſelben Subjekte zukommen können, oder aber, daß ſie mit einander ſtreiten und nicht zugleich Platz haben können. Bey dem Räſonnement vergleicht man zween Sätze mit einander, und verſichert ſich davon, daß eine ſolche Verbindung zwiſchen ihnen iſt, daß daraus nothwendig ein dritter folget, der mit den beyden andern zuſammenhängt; oder aber, daß es unmöglich iſt, ſie mit einander zu verbinden, um daraus einen dritten herzuleiten. Jch brauche mich alſo wohl nicht umſtändlicher auf das Vermögen zu räſonniren einzulaſſen. Bey dem geringſten Nachdenken darüber wird man ſehen, daß das Räſonnement aus eben denſelben Fähigkeiten und Fertigkeiten entſtehe, welche zum Urtheile gehören; daß aber jenes einen höhern Grad von allen vorausſetze, weil es eine mehr zuſammengeſetzte Handlung iſt. Das bisher Angemerkte kann uns alſo genugſam begreiflich machen, welches die Anlagen, die Vermögen und Fertigkeiten ſind, wodurch wir des Gebrauchs der Vernunft oder des Räſonnirens fähig werden.

Nachdem wir ſo den Begriff des Vermögens zu räſonniren zergliedert haben, müſſen wir noch die Vernunft in Leibnitzens Bedeutung unterſuchen. So wie man alle zu einem großen Tonkünſtler erforderlichen Anlagen und Fähigkeiten haben kann, ohne es wirklich zu ſeyn, ſo kann man auch das Vermögen vernünftig zu denken beſitzen, ohne viel Vernunſt zu haben. Ein Weſen hat mehr oder weniger Vernunft, nach dem es mehr oder weniger von der Verknüpfung der allgemeinen Wahrheiten einſieht. Das Weſen, das alle dieſe

Wahrheiten in ihrem Zuſammenhange einſieht, beſitzt allein die Vernunft nach ihrem ganzen Umfange; dasjenige, das nur einen Theil davon einſieht, beſitzt nach dem Umfange ſeiner Kenntniſſe mehr oder weniger Vernunft. Wir müſſen alſo noch das, was den Umfang der Vernunft betrifft, unterſuchen.

Es giebt Menſchen, die das Vermögen vernünftig zu denken und zu ſchließen, in einem vorzüglichen Grade beſitzen, und daſſelbe doch nur in einem ſehr eingeſchränkten Umfange auszuüben wiſſen; ſie denken und ſchließen unvernünftig, ſo bald es auf die gemeinſten außer ihrer Sphäre liegenden Dinge ankömmt. Die Sache verdient, näher unterſucht zu werden, und das, was ich oben über den Urſprung des Urtheils geſagt habe, kann zur Erläuterung derſelben dienen. Die Abſicht dieſes Aufſatzes nöthiget mich, mich bloß auf die Unterſuchung dieſer allgemeinen Frage einzuſchränken: **Wovon hängt, bey vorausgeſetztem Vermögen vernünftig zu denken, der größte Umfang der Vernunft ab?**

Man ſieht ſogleich, daß der Umfang der Vernunft von dem Umfange des Geſchmackes abhängt. Ein Menſch, der nur für einen einzigen Zweig von Kenntniſſen Geſchmack hat, kann in ſeinem Fache ſehr ausgebreitete und in andern ſehr eingeſchränkte Kenntniſſe beſitzen. Um hier nicht zu weitläufig zu werden, verſpare ich die Frage über den Umfang des Geſchmackes auf ein andermal, und begnüge mich, gegenwärtig zu unterſuchen, wovon der Umfang der Vernunft in einer gewiſſen beſtimmten Gattung abhänge. Und um auch dieſe Frage von allem, was ſie unnöthiger Weiſe verwirren könnte, zu befreyen, wollen wir zween Menſchen annehmen, die in der Kunſt zu räſonniren gleich geſchickt ſind, dieſelbe Erfahrung erlangt, und ſich gleich lange geübt haben; und die Vortheile zu entdecken ſuchen, die der eine

ne vor dem andern, in Abſicht auf den Beſitz dieſer Wiſſenſchaft, haben kann.

Um den Innhalt der Frage recht deutlich zu machen, will ich mich einer Vergleichung bedienen, die uns das, was ich nur ſehr unvollkommen ausdrücken könnte, wird empfinden laſſen. Die Vernunft gleicht den Gütern, die ſich auf die Bedürfniſſe des Lebens beziehen. Man kann dieſe Güter auf zweyerley Art beſitzen. Man kann ſie in einer guten Ordnung um ſich her verſammelt haben, ſo daß man, ſo bald man einer Sache bedarf, dieſelbe bey der Hand und ſie zum Gebrauche völlig zubereitet vorfindet; oder aber man beſitzt ſie ohne ſie zu ordnen, läßt eine jede Sache da, wo man ſie findet, und begnüget ſich zu wiſſen, daß man ſie im Nothfall gewiß finden werde, wenn man ſie ſuche; oder man hat, ohne dieſe Dinge wirklich zu beſitzeu, das Vermögen, ſich dieſelben, wenn man ihrer bedarf, anzuſchaffen. In dem erſtern Falle iſt man vollkommen ruhig, weil man jeden Augenblick verſichert iſt, alles zu haben, was man brauchet, ohne daß die Geſchäffte die geringſte Verzögerung darunter leiden. In dem andern Falle hingegen muß man alle Augenblicke die Geſchäffte unterbrechen, um das zu ſuchen, was man zur Fortſetzung derſelben nöthig hat: die Gelegenheit, etwas zu thun, kann vorbeygehen, ehe man die Mittel dazu zuſammengebracht hat; alles geht viel langſamer, viel ſchwerer von ſtatten, und oft iſt man nicht im Stande, das zu thun, was man thun wollte, weil die Gelegenheit vorbey iſt, ehe man ſich dazu gerüſtet hat. In dem erſten dieſer beyden Fälle befindet ſich der Menſch, der, nachdem er eine gewiſſe Menge von Wahrheiten entdecket hat, dieſelben zu ordnen, zu behalten, und ſich ihrer, ſo bald er will, wieder zu erinnern weiß, um Gebrauch davon zu machen. Man findet ihn in allem, was er ſagt und was er thut, immer vernünftig; er iſt niemals verlegen, wie er ſeine Kenntniſſe benutzen ſoll, und ſtets bereit, ſie

anzuwenden. Er beſitzet ſie dergeſtalt, daß ihn ein einziger Blick auf die ganze Maſſe deſſen, was er ſich zu eigen gemacht hat, in den Stand ſetzet, dasjenige davon zu entdecken, was er brauchet. In dem andern Falle befindet ſich der Menſch, der eben dieſelben Wahrheiten gefunden, aber ſie nicht zu ordnen gewußt hat. Er wird oft in Verlegenheit gerathen, wenn er über eine Sache, die keinen Verzug leidet, entſcheiden ſoll; er wird oft unrichtig urtheilen, weil er bey der Verwirrung ſeiner Kenntniſſe dasjenige nicht ſogleich findet, was er nöthig hätte, um richtig zu urtheilen.

Man kann alſo ſagen, daß ein Menſch das Maaß der Vernunft, welches ihn ſeine Fähigkeiten und ſeine Erfahrung haben erlangen laſſen, vollkommen beſitzt, wenn er erſtlich ſich der einmal erkannten Wahrheiten mit Leichtigkeit wieder erinnert, und ſie zweytens in eine ihrer gegenſeitigen Abhängigkeit und ihrem Zuſammenhange gemäße Ordnung bringt.

Die Leichtigkeit, ſich der Wahrheiten, die man einmal entdeckt, oder von andern gelernt hat, wieder zu erinnern, hängt eigentlich von der Einbildungskraft und dem Gedächtniſſe ab. Da wir aber vorausſetzen, daß dieſe beyden Vermögen in zween Menſchen gleich ſeyn, ſo iſt es doch noch wohl möglich, daß ſich der eine leichter als der andere der ihm bekannten Wahrheiten erinnere. So wie man ſich niemals einer abſtrakten Idee deutlich erinnert, es ſey denn, daß man ſie durch irgend ein ſinnliches Zeichen, ſo zu reden, fixirt habe; ſo erinnert man ſich auch der Sätze nicht ohne die Redensarten, welche ſie auf eine ſinnliche Art ausdrücken. Wir wiſſen aber, daß die kräftigen Ausdrücke dem Gedächtniſſe ſehr zu ſtatten komme. Je mehr Kraft oder Nachdruck man alſo den Sätzen geben kann, deſtomehr erleichtert man ſich ihr Andenken. Körnichte, lichtvolle, wohl geſagte Ausdrücke, und inſonderheit ſolche, die man in Bilder einkleidet, vergißt man faſt niemals. Wer kann

wohl,

wohl, wenn er den Geiſt der Geſetze des berühmten Monteſquieu aufmerkſam geleſen hat, die große Wahrheit vergeſſen, die in dem Bilde enthalten iſt: daß der deſpotiſche Monarch den Baum fällt, um ſeine Früchte einzuſammeln? Wenn man alſo alle Sätze in ſinnliche und rührende Bilder einkleiden könnte, ſo würde man ſich derſelben, ſo bald man ſie einmal gedacht hätte, ſehr leicht wieder erinnern. Auf eine ähnliche Art haben die Meßkünſtler ihre Wiſſenſchaft völlig in ihrer Gewalt, vermittelſt der Figuren und der algebraiſchen Formeln, die eben ſo viele Zeichen ſind, welche oft ſehr verwickelte Verhältniſſe in ſich faſſen.

Nun iſt aber offenbar, daß viel Witz und eine glückliche Einbildungskraft dazu gehöret, einen Satz in ein Bild, das ihn vorſtellet, zu verwandeln. Wir können alſo ſagen, daß es, wenn alle übrige Umſtände einander gleich ſind, dem Menſchen, der am meiſten Witz hat, und in einer an Bildern reichen Sprache denket, leichter als einem andern fallen wird, ſeine Kenntniſſe völlig in ſeiner Gewalt zu haben, und ſie nach Belieben zu gebrauchen. Es iſt zur Beförderung der Vernunft ſehr viel daran gelegen, daß die Sprachen wohl cultivirt werden, und daß ſich die Perſonen, die am meiſten Witz haben, auf die Wiſſenſchaften legen, um die Wahrheiten unter den einnehmendeſten Geſtalten zu verbreiten. Wenn auf der andern Seite die Bezeichnungskunſt zu dem Grade der Vollkommenheit gebracht wäre, daß man das, was ſich nicht durch Bilder ausdrücken läßt, durch Formeln, die den algebraiſchen ähnlich wären, ausdrücken könnte, ſo würde dadurch der Beſitz der Wahrheiten viel ſicherer und ihr Gebrauch viel leichter werden. Man bemerke endlich überhaupt dieſe Regel: Hat man es dahin gebracht, eine Wahrheit zu entdecken, oder zu erkennen, ſo muß man dabey ſtille ſtehen und ſie in den vollkommenſten Ausdruck einzukleiden ſuchen, wenn man gewiß ſeyn will, ſie zu behalten.

Es iſt nur noch ein Stück zu betrachten übrig; ich meyne die allgemeine Anordnung der Wahrheiten, die man beſitzt. Dieſe iſt das Werk des wahren ſyſtematiſchen Geiſtes, der ihre Verbindungen und ihre gegenſeitige Abhängigkeit einſieht. Ein vollkommenes Syſtem iſt ein Ganzes, deſſen Theile ſo geordnet ſind, daß es dadurch eine vollkommene und angenehme Geſtalt erhält. Die organiſirten von der Natur gebildeten Körper, und insbeſondere die göttlich ſchöne Geſtalt des Menſchengeſchlechts, geben uns Beyſpiele davon. Wer den ſyſtematiſchen Geiſt beſitzt, der weiß die Wahrheiten ſo zu ordnen, daß daraus ein einziger Körper von einer vollkommenen Geſtalt entſteht. Welches ſind aber die Gaben, und welches ſind die Vermögen der Seele, die uns dieſes ſyſtematiſchen Geiſtes fähig machen? Dieſe Fragen verdienen recht ausführlich unterſuchet zu werden. Da dieſer Aufſatz ſchon zu lang geworden, ſo begnüge ich mich damit, die Hauptſachen bloß anzuzeigen. So wie man ſich durch die Bemerkung deſſen, was mehrere Dinge mit einander gemein haben, allgemeine Begriffe machet, ſo muß man, um ein Syſtem zu machen, alle einzelne Sätze, die dazu gehören, zuſammenbringen, einſehen, was ſie mit einander gemein haben, und was einer jeden Claſſe eigen iſt. Dadurch entdecket man die allgemeinen Principia und beſtimmt die Ordnung, in welche die Wahrheiten gebracht werden müſſen. Dieß erfordert die ausgebreiteteſte Aufmerkſamkeit, den lichtvolleſten Zuſtand der Seele und die größte Sagacität. Und da die Materien, die man ordnen ſoll, zu zahlreich ſind, um ſie ſich auf einmal vorzuſtellen, ſo muß man fähig ſeyn, ſich Hauptbegriffe, die uns zum Leitfaden dienen, und fruchtbare Ideen zu machen, vermittelſt welcher man die Ordnung und die Folge derjenigen, die davon abhängen, leicht entdecket. Man muß ſich ſehr zuſammengeſetzte und mit Geſchmack angeordnete Bilder machen. Hieraus erhellet, daß man alle Fähigkeiten und Erkenntniß-

ver-

vermögen, von welchen wir bisher geredet haben, in einem vorzüglichen Grade beſitzen muß, um einen ſyſtematiſchen Geiſt zu haben.

Ich bleibe hier ſtehen, und überlaſſe es denen, die dieſe Materien intereſſant finden, dieſe Unterſuchungen weiter zu treiben. Aus dem, was ich davon geſagt habe, kann man viele ſehr wichtige Folgen herleiten, die zur Entdeckung der verſchiedenen Mittel, die Vernunft anzubauen, dienen können. Ich will alſo nur eine einzige Anmerkung über die Seelen der Thiere hinzufügen. Sie haben ſo viel Gleichförmigkeit mit der vernünftigen Seele des Menſchengeſchlechts, daß ich nicht abgeneigt bin, zu glauben, daß der ganze Unterſchied zwiſchen dieſen zwo Arten von Seelen bloß von der Organiſation des Körpers herkomme. Ich möchte alſo wohl die Muthmaßung wagen, daß die Thiere aus einem Zuſtande in den andern übergehen, daß ſie in ihren künftigen Zuſtänden beſſer organiſirte Körper haben, und zuletzt zur Vernunft gelangen werden.

# Pſycholochiſche Betrachtungen
über
## den ſittlichen Menſchen.

In einem vor einigen Jahren der Akademie überreichten Aufſatze habe ich es verſucht, die Vernunft gleichſam in ihre erſten Grundtheile aufzulöſen: nun bin ich willens, einen ähnlichen Verſuch in Abſicht auf die Tugend zu machen. Die Moraliſten betrachten gemeiniglich die Tugend in ihren Wirkungen, und faſt alle Philoſophen haben ſich bey ihren Unterſuchungen über den Urſprung und die Urſachen der Tugend bloß darauf eingeſchränkt, einen allgemeinen Grund (Principium) aller freyen, guten oder böſen, Handlungen zu entdecken. Einige haben dieſen Grund in dem Nutzen, andere in der Eigenliebe, noch andere in einem gewiſſen unerklärlichen Triebe, dem ſie den Namen des moraliſchen Sinnes oder Gefühls gegeben haben, zu finden geglaubt. Es ſey aber welcher Grund es wolle, der den Menſchen zu handeln beſtimmet, ſo bleibt noch immer die Frage übrig, welches muß die beſondere Beſtimmung dieſes Grundes ſeyn, wenn die Handlungen tugendhaft ſeyn ſollen. Der Böſewicht handelt eben ſo ſehr als der Tugendhafte in Abſicht auf ſeinen Nutzen, oder aus Eigenliebe; man kann alſo fragen: welches iſt die phyſikaliſche Verfaſſung, ſowohl der tugendhaften Seele, als derjenigen, die es nicht iſt? oder welches ſind die natürlichen oder erworbenen Fähigkeiten und Fertigkeiten, welche den Charakter des tugendhaften Menſchen ausmachen?

So viel ich weiß, hat niemand als Wolff ein vollſtändiges Syſtem zur Beantwortung dieſer Frage gegeben. Hier iſt ein kurzer Abriß dieſes Syſtems.

Das

Das allgemeine Geſetz, welches, nach dieſem Philoſophen, alle freye Handlungen des Menſchen beſtimmen muß, iſt das Geſetz der Vollkommenheit. Der Menſch hat eigentlich keine andere wichtige Angelegenheit, als alle ſeine natürlichen Fähigkeiten und Vermögen, ſo viel möglich, vollkommner zu machen. Nachdem er dieſen Grundſatz erwieſen, zeiget er ausführlich, worinnen die Vollkommenheit eines jeden Vermögens beſtehe, und läßt ſich ſehr umſtändlich auf alle beſondere zur Erlangung dieſer Vollkommenheit nöthige Handlungen ein. Die Verbindlichkeit, welche die Natur dem Menſchen aufleget, alle dieſe Handlungen zu thun, iſt die natürliche Schuldigkeit des Menſchen. Nachdem Wolff auf dieſe Weiſe das Syſtem oder das Geſetzbuch der Pflichten feſtgeſetzt hat, forſchet er nach allen Urſachen, welche zuſammenkommen, um dem Menſchen die Fähigkeiten und Neigungen zu geben, wodurch er zur genauen Erfüllung aller, ſelbſt der geringſten, dieſer Pflichten geſchickt wird. Und aus dieſen Fähigkeiten und Neigungen zuſammengenommen entſteht die Tugend.

Dieß iſt ein ſehr wohl zuſammenhängendes Syſtem, welches die Sache zu erſchöpfen ſcheint. Indeſſen möchte es doch wohl kein beſſeres Schickſal haben, als ein ähnliches Syſtem des Ariſtoteles von den Vernunftſchlüſſen gehabt hat. Jedermann weiß, daß der griechiſche Philoſoph durch ſeine bewundernswürdige Theorie von den Vernunftſchlüſſen ſehr wenig zur Vervollkommnung der Vernunft beygetragen hat; und ich zweifle daran, ob das moraliſche Syſtem des deutſchen Philoſophen der Tugend weſentlichere Dienſte leiſten werde.

Das philoſophiſche Genie hat nicht nöthig, der von dem Ariſtoteles ſo genau gezeichneten Bahn Schritt für Schritt zu folgen, um das Wahre zu entdecken; und der ehrliche Mann findet den Weg der Tugend, ohne ihn auf eine ſo methodiſche Art, als Wolff, geſucht zu haben. Das Genie iſt in allen Stücken ein Führer, der einen weit

weit kürzern Weg als den Weg der Vorſchriften einſchlägt; und es giebt ein moraliſches Genie, ſo wie es ein philoſophiſches und ein poetiſches Genie giebt. Die Natur dieſes moraliſchen Genies zu entdecken, und zu wiſſen, wodurch es erweckt und geſtärkt wird, iſt wichtiger, als alle Vorſchriften der Moral umſtändlich zu beſchreiben.

Wie entſteht die Tugend in dem Innerſten der Seele? Wie erhält ſie da ihr Wachsthum? Welches iſt der eigenthümliche Charakter dieſer vortrefflichen Eigenſchaft; oder welches ſind die Fähigkeiten und Vermögen der Seele, welche dieſelbe ſtärken und vollkommener machen? Dieß ſind die Fragen, die ich zu unterſuchen willens bin.

Es iſt nöthig, daß ich vors erſte die Idee der Tugend feſtſetze und ihre Wirklichkeit darthue. Dieſer letztere Punkt ſcheint noch nicht auſſer allem Streite zu ſeyn. Es giebt Philoſophen, welche bemerkt haben wollen, daß es nichts Löbliches noch Tadelhaftes bey irgend einem Volke gebe, das nicht nach den Ideen eines andern Volkes die entgegengeſetzte Eigenſchaft habe; daß alles, was bey den einem Tugend iſt, bey dem andern Laſter ſey. Ich weiß nicht, ob dieſe Bemerkung wahr ſey; mich dünkt aber, daß ſie es ſeyn könnte, ohne daß die daraus gezogene Folgerung richtig wäre. Denn, wenn ein von einem bejaheter Satz von einem andern verneinet wird, ſo folget nicht daraus, daß er weder wahr, noch falſch ſey. Wenn es gar keine allgemein für tugendhaft gehaltene Handlung giebt, ſo folget eben ſo wenig daraus, daß eine jede Handlung ſchlechterdings gleichgültig ſey. Doch, ich muß mich wohl hierüber umſtändlicher erklären.

Wir kennen kein Volk, welches nicht einige Handlungen für löblich und andere für tadelnswürdig hielte. Die Menſchen empfinden es alſo, daß etwas Gutes oder Böſes in den freyen Handlungen iſt; aber ſie ſtimmen nicht

nicht alle in Anſehung der Beſchaffenheit deſſen, was ſie für gut oder für böſe halten, mit einander überein, es ſey nun, daß ſie nicht alle nach denſelben Gründen urtheilen, oder, daß ſie nicht alle eine richtige Anwendung davon zu machen wiſſen. Eben dieſes geſchieht auch in Abſicht auf das Wahre, worüber die Philoſophen ſelten einſtimmig ſind. Es iſt viel Gleichförmigkeit zwiſchen dem Wahren und dem Guten; und ſo wie die Secte der Pyrrhonier heutzutage unter den aufgeklärten Nationen ausgeſtorben iſt, ſo wird, wie ich glaube, dereinſt auch der moraliſche Pyrrhoniſmus ein Ende nehmen. Die Philoſophen erkennen es, daß es Wahres und Falſches in unſern Kenntniſſen giebt, ohne daß man deswegen die Furchtſamkeit der alten Akademiker tadle, die es ſelten wagten, in einem entſcheidenden Tone zu reden. Eben ſo können die Moraliſten noch oft die zweifelhafte Sprache dieſer Akademiker führen, ohne daß ſie deswegen Tadel verdienen. Ich ſuche hier nur den moraliſchen Pyrrhonismum zu beſtreiten. Ich glaube ſo gar, daß es leichter iſt, ſich von der Wirklichkeit der Gründe der Moral, als von der Wirklichkeit der Gründe unſrer übrigen Kenntniſſe zu überzeugen. Dieſe hängen von der Natur unſrer Vorſtellungen, und jene von der Natur unſrer Empfindungen ab, deren Stimme ſtärker und vernehmlicher iſt, als die Stimme der Vorſtellungen.

Wir leugnen einen Satz, weil wir die Unmöglichkeit, ihn zu begreifen, einſehen, oder weil wir es einſehen, daß der Verſtand, um ihn zuzugeben, zu gleicher Zeit zwo Handlungen verrichten müßte, die ſich wechſelsweiſe aufheben. So wie es unmöglich iſt, zu gleicher Zeit und vermittelſt eben derſelben Bewegung vorwärts und rückwärts zu gehen, ſich zur Rechten und zur Linken zu wenden; ſo iſt es auch dem Verſtande unmöglich, auf einmal zwo entgegengeſetzte Handlungen zu verrichten, und eine und dieſelbe Sache für wirklich und nicht wirklich zu halten. Hierauf gründet ſich der Satz des Wider-

ſpruchs,

ſpruchs, der uns bey unſern Urtheilen über die nothwendigen Wahrheiten leitet. Eben ſo ſchieben wir auch unſer Urtheil auf, wenn es uns an beſtimmenden Gründen, daſſelbe zu fällen, fehlet; weil es uns nicht möglich iſt, zu gleicher Zeit den Einfluß der beſtimmenden Gründe und auch ihren Mangel zu fühlen. Hierauf gründet ſich der Satz des zureichenden Grundes. Alle Wahrheiten beruhen, wie bekannt, auf einem von dieſen beyden Sätzen.

Mit unſern Urtheilen von dem, was moraliſch gut oder böſe iſt, verhält es ſich gerade eben ſo. Giebt es mögliche und unmögliche Vorſtellungen, ſo giebt es auch ſolche Empfindungen; und eben hierauf gründet ſich die Moralität.

Man kann nicht daran zweifeln, daß die weſentliche Natur und Beſchaffenheit der Menſchen, ungeachtet der durch ihren perſönlichen und den Nationalcharakter verurſachten Verſchiedenheiten, allenthalben eben dieſelbe und daß ſie unveränderlich ſey. Alle Werke der Natur haben ihren eigenthümlichen und unauslöſchlichen Charakter, der zwar verſtellt und ein wenig verändert, aber nicht zerſtöret werden kann. Der Menſch hat zwey Vermögen, die unveränderlichen Geſetzen unterworfen ſind. Das Vorſtellungsvermögen folget, wie wir geſehen haben, ſtets den Geſetzen, aus welchen man die beyden erwähnten Principia unſrer Kenntniſſe hergeleitet hat. Das Empfindungsvermögen hat auch ſeine unveränderlichen Geſetze. Eines von dieſen Geſetzen iſt, daß man nichts begehren kann, was unangenehm iſt, und daß man ſich gegen alles dasjenige ſetzet, was unſrer Natur zuwider iſt. Aus dieſem Geſetze kann man ohne die geringſte Ungewißheit dieſen moraliſchen Satz herleiten: daß der Menſch verbunden iſt, alle diejenigen Handlungen zu thun, ohne welche ſeine natürliche Verfaſſung in Unordnung gerathen würde, und diejenigen zu vermeiden, deren Folgen ſeinen natürlichen und unveränderli-

chen

chen Neigungen widerſprechen. Man kann dieſes den Satz der Weisheit nennen; er iſt eben ſo wohl in der Natur unſrer Empfindungen gegründet, als der Satz des Widerſpruchs in der Natur unſrer Vorſtellungen gegründet iſt. Beyde Sätze haben dieſelbe Evidenz, und bey ihrer Anwendung zeigen ſich dieſelben Schwierigkeiten.

Aus der Verbindung dieſes Satzes mit den Grundſätzen unſrer Kenntniſſe entſteht mit eben derſelben Evidenz das andere moraliſche Principium, welches wir den Satz der Gerechtigkeit nennen wollen. Er gründet ſich auf die natürliche Gleichheit der Menſchen; eine ſo unleugbare Gleichheit, daß man gezwungen iſt, die Wahrheit derſelben als ein Axiom anzunehmen. Aus dieſem Axiom folget unmittelbar der Satz: was ein Menſch ſich ſelbſt vermöge ſeiner Natur ſchuldig iſt, das iſt ſich auch jeder andrer Menſch ſchuldig. Was der Menſch nöthig hat, um demjenigen, was er ſich ſchuldig iſt, ein Genüge zu thun, darauf hat er einen gerechten Anſpruch: der Menſch hat alſo Anſprüche, auf welche er nicht Verzicht thun kann. Die Wirklichkeit dieſer Anſprüche machet das, was man Recht nennet, aus. Aus der Verbindung aller dieſer Jdeen leitet man das Principium oder den Satz der Gerechtigkeit her: daß ein jeder verbunden iſt, das Recht, worauf er ſelbſt, vermöge ſeiner Natur, Anſpruch machet, einem jeden andern zu verſtatten. Da die Gründe auf beyden Seiten gleich ſind, ſo würde es ungereimt und widerſprechend ſeyn, entgegengeſetzte Schlüſſe daraus zuziehen. Und dieß iſt das Principium der Gerechtigkeit, welches eben ſo gegründet und gewiß iſt, als das Principium der Weisheit.

Es giebt alſo wirklich wahre Principia, welche die freyen Handlungen des Menſchen regieren müſſen; Folglich giebt es Pflichten, und Handlungen, die ihrer Natur nach gut oder böſe ſind. Seine Pflichten nach ihrem ganzen Umfange kennen, und alle zur genauen Erfüllung der-

derſelben nöthige Fähigkeiten und Neigungen haben, das hieße, vollkommen tugendhaft ſeyn.

Die Wirklichkeit dieſer Idee iſt es eben, die ich erſt feſtſetzen wollte, ehe ich mich in die Unterſuchungen einließe, denen dieſer Aufſatz eigentlich beſtimmt iſt. Dieſe vorläufige Erörterung der Sache verſichert uns von der Wirklichkeit des Gegenſtandes unſrer Unterſuchungen, und zeiget uns zugleich den Weg, den wir dabey betreten müſſen.

Nun iſt es darum zu thun, den Urſprung und den Fortgang der Tugend genau zu erkennen, und ſo wohl die Urſachen, welche ſie hervorbringen, als die Hinderniſſe, welche ſie in ihrem Fortgange aufhalten, deutlich einzuſehen. Ich fange mit dem an, was ſich auf die Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt beziehet.

Wie gelanget der Menſch zur Erkenntniß ſeiner Pflichten, und wie gewinnt er ſie lieb?

Die Erkenntniß der Pflichten iſt ſo, wie die Erkenntniß eine jeden andern Sache, die Wirkung des Nachdenkens. Der ganz rohe, von dem Vermögen nachzudenken entblößte, Menſch kennet nichts; es iſt keine Spur von Tugend in ſeiner Seele. Dieß iſt der Punkt, von welchem wir ausgehen, um der Tugend von ihrem erſten Keime an bis zu ihrer völligen Entwicklung nachzuſpüren.

Der wilde Menſch hat keine andere Ideen, als die ſich auf ſinnliche Empfindungen beziehen, und keine andere Bedürfniſſe, als alle unangenehme ſinnliche Empfindungen von ſich zu entfernen. In dieſem Zuſtande gründen ſich ſeine Handlungen eben ſo wenig auf Nachdenken, als die Handlungen der Thiere. Iſt er gleich der Stimme der Natur ſehr getreu, ſo hat er doch noch nicht den geringſten Grad der Tugend. Kömmt er zum Nachdenken, ſo fängt er an die Verbindung zwiſchen ſeinen Bedürfniſſen und ſeiner Erhaltung zu entdecken, und die Nothwendigkeit der Handlungen zu erkennen, wozu ihn

ihn bisher bloß der Inſtinkt angetrieben hat. Wenn dieſe Entdeckung ſeine Aufmerkſamkeit an ſich zieht, wenn er bemerket, daß es, ohne Abſicht auf die ſinnlichen Empfindungen, Gründe gebe, gewiſſe Dinge zu ſuchen und andere zu vermeiden, und wenn dieſe Gründe Beſtimmungsgründe bey ihm werden, die ſich mit dem Inſtinkte verbinden; ſo fängt er an, tugendhaft zu ſeyn, ſo eingeſchränkt auch immer ſeine Moral ſeyn mag.

Die Tugend iſt alſo, bey ihrem Entſtehen, nichts anders, als die Fähigkeit und die Neigung das, was der wilde Menſch aus Inſtinkt thut, aus Kenntniß der Sache und aus Vernunft zu thun. So bald ſich die Stimme der Vernunft hören läßt, und man ſich derſelben unterwirft, fängt man an tugendhaft zu ſeyn. Dieſe Tugend iſt eigentlich noch nichts anders, als erſtlich die zur Betrachtung der natürlichen Bedürfniſſe angewendete Vernunft, und zweytens die Neigung, den Einſichten, welche ſie uns von dieſen Bedürfniſſen giebt, zu folgen.

Nach dem Maaße, nach welchem die Vernunft vollkommner wird, vermehret ſich die vorhin erwähnte ſo einfache und ſo unvollkommene Moral, und befördert den Wachsthum der Tugend. Die Gewohnheit nachzudenken zeiget ſo gar dem halb wilden Menſchen, daß er gewiſſe Dinge ſuchen oder vermeiden müſſe, ohne daß ſolches irgend eine gegenwärtige ſinnliche Empfindung erfordere. Der erſte etwas ſtrenge Winter wird ihm die Nothwendigkeit, die künftigen Bedürfniſſe voraus zu ſehen, zu empfinden geben; und wenn ihn die hitzige Verfolgung eines Thieres an Oerter mit fortgeriſſen hat, wo er umzukommen gedachte, oder wenn er aus Unmäßſigkeit krank geworden iſt, ſo wird er bald begreifen lernen, daß er ſich den gegenwärtigen Eindrücken nicht anders, als mit Vorſichtigkeit überlaſſen darf. So bald er fähig iſt, dieſen Bemerkungen einen hinlänglichen Grad der Gewißheit zu geben, ſo wird er ſeine Moral

durch Hinzufügung neuer Vorſchriften erweitern. Erſt wird er ſie bloß auf die beſondern Fälle, woraus ſie entſtanden ſind, anwenden; aber mehr Erfahrung und ein verhältnißmäßiger Fortgang der Vernunft werden ihn in den Stand ſetzen, ſie allgemein zu machen. So wird der Menſch ſeine Moral immer vollſtändiger machen, und zuletzt zur Erkenntniß aller auf die phyſikaliſchen Bedürfniſſe ſich beziehenden Pflichten gelangen.

Er wird des Beyſtandes der Vernunft nicht lange genoſſen haben, ohne eben ſo lebhafte und intereſſante Empfindungen zu erfahren, als ſelbſt die ſinnlichen Empfindungen ſind; ich meyne das Bedauren und die Reue. Dieſe beyden Empfindungen folgen dem Grade der Vernunft, der dem Menſchen den Einfluß des Vergangenen auf das Gegenwärtige zu erkennen vergönnet, bald nach. Dieß wird ihn zur Entdeckung einer andern Art von eben ſo natürlichen Bedürfniſſen leiten, als die phyſikaliſchen ſind; ich meyne die Bedürfniſſe, mit ſich ſelbſt zufrieden zu ſeyn, ſich nichts vorwerfen zu dürfen, ſeine Fähigkeiten vollkommener zu machen, und von einem Tage zu dem andern geſchickter, ſtärker, verſtändiger, vernünftiger und vorſichtiger zu werden. Endlich wird ſich, bey ſtets zunehmender Erfahrung und Ueberlegung, auch die Erkenntniß ſeiner moraliſchen Bedürfniſſe erweitern; er wird gewahr werden, daß es mit zu ſeinen Bedürfniſſen gehöret, ſich die Hochachtung, das Wohlwollen, die Freundſchaft derjenigen, mit welchen er lebet, zu erwerben.

So nimmt die mit Ueberlegung begleitete Kenntniß der Bedürfniſſe zugleich mit der Vernunft und der Fertigkeit im Nachdenken zu. Von dieſer Kenntniß hängt die Kenntniß der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt ab, ſo daß das bisher bemerkte hinlänglich erklären kann, wie und durch welche Stufen der Menſch zur Kenntniß dieſes Theils ſeiner Pflichten gelanget. Sie hat keine andere Schranken, als die ihr die Erfahrung

und die Vernunft geben; ſie kann alſo ins Unendliche gehen. So lange ſich die Erfahrung und die Vernunft, in ihrer Anwendung auf unſre Bedürfniſſe, vermehren, ſo lange erweitert ſich auch die Kenntniß unſrer Pflichten, und die Moral wird immer weitläuftiger, ob gleich die Principia, auf welche ſie ſich gründet, ſehr einfach ſind. Es verhält ſich alſo mit der Moral wie mit den Wiſſenſchaften, deren keine feſtgeſetzte Gränzen haben kann.

Dieß giebt mir Gelegenheit zu bemerken, daß die Philoſophen, die der Moral Gränzen vorſchreiben wollen, ſehr wenig Grund dazu haben. Sie betrachten den Menſchen gern in einem Zuſtande, der nur ſehr wenige Verhältniſſe mit ſich bringt, und wo ſeine Kenntniſſe in einen ſehr engen Kreis eingeſchloſſen ſind. Sie ſagen, daß es leicht ſeyn würde, die Pflichten eines ſolchen Zuſtandes zu erfüllen, und in demſelben ſehr glücklich zu ſeyn. Sie bilden ſich ein, daß dieſer Zuſtand das von den Dichtern ſo geprieſene goldene Zeitalter ſeyn würde. Von dieſen Jdeen eingenommen, ermahnen ſie die Menſchen zu der glücklichen Unwiſſenheit und zu der ſimplen Moral derjenigen Völker zurückzukehren, die keine andere Verhältniſſe kennen, als die unmittelbar in der Natur gegründet ſind.

Dieſe Jdeen ſind ſehr angenehm und ſo gar verführeriſch; indeſſen findet man doch, daß es bloße Einbildungen ſind, ſo bald man ſie näher zu unterſuchen anfängt. Dieſer Zuſtand der Kindheit, in welchem man die Menſchen erhalten möchte, iſt der Natur des menſchlichen Geiſtes zuwider, der ſeinem Nachdenken und ſeinen Unterſuchungen keine Gränzen zu ſetzen fähig iſt. Es iſt eben ſo unmöglich, ein ganzes Volk in dem Zuſtande der Einfalt, als einen Menſchen bey einer ewigen Jugend zu erhalten. Was mit dem Jndividuo vorgeht, das geht auch mit dem ganzen Geſchlechte vor. So lange der Menſch ſeine Kräfte und ſeine Munterkeit behält, vermehret er ſeine Erfahrung und ſeine Bemerkungen;

gen; und eben dadurch entdecket er neue Verhältniſſe, neue Bedürfniſſe und vorher unbekannte Pflichten. Ein ganzes Volk befindet ſich in demſelben Falle. Seine Kenntniſſe, ſeine Künſte, ſeine Verhältniſſe, ſeine Bedürfniſſe vervielfältigen ſich: die Pflichten vervielfältigen ſich ebenfalls, die Schwierigkeit, ſie zu erfüllen, wird größer, und das glückſelige Leben wird endlich eine ſehr ſchwere, und wohl gar unmögliche Sache. Doch, dieß iſt das Loos der Menſchheit, das wir nicht zu ändern vermögend ſind. Die Wiſſenſchaften leiden, ſo wie die Moral, keine Gränzen: entweder muß man ſie gänzlich aufgeben, oder man muß ſie alle, bis auf die kleinſten Zweige, woraus immer neue hervorſproſſen, umfaſſen.

Haben wir bisher geſehen, durch was für Mittel und durch was für Stufen der Menſch nach und nach die Kenntniß ſeiner Bedürfniſſe und der daraus entſtehenden Pflichten erweitert; ſo müſſen wir nun unterſuchen, wie die Liebe zu dieſen Pflichten und die Fertigkeit, ſie zu erfüllen, geſtärket wird.

Es iſt vorhin bemerkt worden, daß die Liebe zur Pflicht aus der Evidenz entſtehe, womit man ihre Wahrheit oder ihre Nothwendigkeit einſieht. Dieſes müſſen wir hier umſtändlicher unterſuchen.

Der große Abſtand, den man zwiſchen der Erkenntniß einer Wahrheit, und zwiſchen der kräftig auf die Seele wirkenden Art, dieſelbe wahrzunehmen, bemerket, hat alle philoſophiſche Moraliſten befremdet. Dieß hat die große Aufgabe veranlaßt: **von welcher Beſchaffenheit muß die Erkenntniß ſeyn, die einen Einfluß in unſre Handlungen haben ſoll?** Ich habe es verſucht, die Auflöſung dieſer Aufgabe in einem der Akademie vorgeleſenen Aufſatze zu geben *); es geſchah aber nur gelegentlich, daß ich damals davon redete. Hier will

*) In der **Erklärung eines** pſychologiſchen paradoxen Satzes ꝛc.

will ich alſo das, was an dem angeführten Orte an der Auflöſung dieſer Aufgabe mangelte, vollends hinzuſetzen.

Die Natur des Bewegungsgrundes beſteht darinnen, daß er ein Verlangen in der Seele erreget. Das Verlangen ſetzet allemal einen Zwang oder eine Unbequemlichkeit voraus, wovon man ſich zu befreyen ſuchet. Von dieſer Unbequemlichkeit oder dieſem Zwange entlehnet der Bewegungsgrund ſeine Kraft. Hieraus folget, daß eine Wahrheit, die ein Bewegungsgrund werden ſoll, die Empfindung eines gewiſſen Zwanges oder einer gewiſſen Unbequemlichkeit in dem Geiſte hervorbringen müſſe. Nun müſſen wir unterſuchen, wie dieſes zugehe.

Dieſe Unterſuchung hängt von der genauen Entwicklung der beyden Handlungen des Geiſtes ab, die man durch die Wörter erkennen und empfinden ausdrücket. Wir werden nämlich ſehen, daß die Wahrheit, die man bloß begreift, niemals zum Bewegungsgrunde wird, und daß diejenige, die man empfindet, Einfluß in unſre Handlungen hat. Ich habe die Beſchaffenheit dieſer beyden Handlungen der Seele in einem der vorhergehenden Aufſätze *) weitläufig aus einander geſetzt, und werde aus demſelben die hieher gehörigen Erläuterungen entlehnen.

Wenn wir über einen Gegenſtand, welcher es auch ſey, nachdenken, ſo ſehen wir ihn als auſſer uns, als eine von uns abgeſonderte Sache; wenn wir ihn empfinden, ſo ſehen wir ihn in uns und als eine Modification unſrer Seele. In dem erſten Falle richten wir alle unſre Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand, und wir vergeſſen gewiſſermaßen uns ſelbſt; in dem andern Falle wird die Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt gerichtet, wir kehren in uns zurücke, um die gegenwärtigen Modificationen unſers innern Zuſtandes zu bemerken. Dort iſt der Gegen-



*) Ueber die verſchiedenen Zuſtände der Seele.

genſtand, den wir ſehen, ein Gegenſtand der Wißbegierde, und alle thätige Kräfte des Geiſtes zielen dahin ab, ihn zu erkennen; hier iſt er ein Gegenſtand des Genuſſes, deſſen Wirkung auf uns wir bemerken. Wir wollen, um dieſes zu erläutern, annehmen, daß in einer Geſellſchaft vom Tode und von dem zukünftigen Leben geredet werde. Ein ganz geſunder und munterer Mann, der ſtillſchweigend vorausſetzet, daß dieſe Hauptveränderung, der wir alle unterworfen ſind, noch weit von ihm entfernt ſey, höret dieſes Geſpräche, und wendet es auf die Kranken und Alten, die er kennet, an, ohne die geringſte Anwendung davon auf ſich ſelbſt zu machen; der Tod iſt ihm ein Gegenſtand, den er wie in einer großen Entfernung ſieht; er begreift das, was man ſaget, aber er empfindet es nicht. Ein Kranker, oder ein Menſch, der mit der Idee ſeiner Sterblichkeit vertraut iſt, höret eben daſſelbe Geſpräche; er geht in ſich, er ſtellet ſich ſich ſelbſt als ſterbend vor; alle Ideen des Todes und des zukünftigen Lebens ſind in ſeiner Seele Modificationen, die eine Veränderung darinnen zu wirken bereit ſind; er verliert die Redenden und das Geſpräche ſelbſt aus dem Geſichte, und richtet ſeine Aufmerkſamkeit auf das, was in ihm vorgeht. Er empfindet die Idee des Todes wie in ſich, er betrachtet den Tod als einen nahe bevorſtehenden Zuſtand, der bald für ihn entſtehen wird, und dieß rühret und beweget ihn. Und dieß heißt eine Sache ſehen, und ſie empfinden.

Auf dieſe beyden Arten können ſich die moraliſchen Wahrheiten dem Geiſte darſtellen. Wenn man ſie nur ſieht, ſo bringen ſie nichts anders, als ein bejahendes oder verneinendes Urtheil hervor; wenn man ſie empfindet, ſo modificiren ſie die Seele dergeſtalt, daß ſie eine Veränderung des Zuſtandes in ihr hervorbringen: die Seele bekömmt eine Neigung, nicht zu urtheilen, ſondern ſich von einem unangenehmen Zuſtande zu entfernen, oder zu einem angenehmen Zuſtande zu gelangen.

Die

Die Wahrheit, die man empfinden will, muß die Seele gleichſam berühren, und ſich ihr einverleiben, wenn ich mich ſo ausdrücken darf. Dann machen die Jdeen, welche ſie in ſich faſſet, einen Theil von uns ſelbſt aus; wir bemerken ihre Verbindung mit der Verfaſſung, worinn wir gegenwärtig ſind, und dieß bringt die völlige Bereitwilligkeit und Neigung zu handeln hervor. Warum rühret uns die Erzählung eines in einem entfernten Lande vorgefallenen Unglückes gemeiniglich ſo wenig? Eben weil wir es uns als weit von uns vorſtellen. Hat es ſich in der Stadt, wo wir wohnen, in unſrer Nachbarſchaft, in dem Augenblicke, da wir die Nachricht davon vernehmen, zugetragen, ſo bringt dieſes gemeiniglich eine ſtarke Bewegung hervor, weil uns die Umſtände der Zeit und des Ortes gewiſſermaßen zwingen, in uns zu gehen, und die Anwendung davon auf uns zu machen; wir ſetzen uns an die Stelle der Leidenden, wir ſind in der Verfaſſung, die uns am fähigſten machet, die Wirkung des geſchehenen Unglücks in uns zu empfinden; und dieß verurſachet die Bewegung, vermöge welcher wir Bemühungen anwenden, die zu unſrer Erleichterung abzielen.

Man muß hier wohl bemerken, daß die Jdeen, die keine unmittelbare Beziehung auf unſern Zuſtand haben können, und die ſich folglich zu der Einverleibung, wovon ich geredet habe, nicht ſchicken, zwar geſehen, aber niemals empfunden werden können. Eine niedrige Privatperſon, die den unermeßlichen Abſtand, der zwiſchen ihr und dem Throne iſt, empfindet, ſieht die Größe und Majeſtät, die den Selbſtbeherrſcher umgeben; es iſt für ſie ein Gegenſtand der Neugierde, oder auch der Bewunderung. Allein, da es nicht möglich iſt, daß ſie ſich etwas von dieſem allen zu eigen mache, indem alles auſſer ihrer Sphäre iſt, ſo wird ſie gar nicht eiferſüchtig darauf. Ein kleinerer Fürſt hingegen kann ſich ſehr wohl in die Gemüthsfaſſung ſetzen, die ihn fähig machet,

chet, die Wirkung alles deſſen, was zu dieſer Hoheit und Größe gehöret, in ſich ſelbſt zu empfinden; und dieß kann ſehr leicht ſeinen Ehrgeiz aufbringen.

Dieſe Bemerkungen ſetzen uns in den Stand, die Bedingungen näher zu beſtimmen, unter welchen die Wahrheit einen Einfluß in unſre Handlungen hat. Es gehöret dazu 1. daß wir ſie mit einem einzigen Blicke deutlich faſſen und überſehen können. Dieß iſt nöthig, damit die Aufmerkſamkeit, die auf uns ſelbſt gerichtet ſeyn ſoll, nicht von uns abgewendet und auf die Sache gerichtet werde. 2. Daß dieſe Ideen dergeſtalt unſerm Wirkungskreiſe angemeſſen ſeyn, daß wir ſie auf uns anwenden können. Das will ſagen, daß dieſe Ideen eine unmittelbare Beziehung auf unſre Empfindungen haben müſſen. Ein in der Knechtſchaft gebohrner Menſch, der niemals einen Augenblick der Freyheit genoſſen hat, kann die Idee der Freyheit gar nicht empfinden oder auf ſich zueignen. 3. Daß wir in dem Augenblicke, da ſich uns die Wahrheit darſtellt, in der gehörigen Gemüthsverfaſſung ſeyn, um in uns zu gehen, und die Wirkung, welche ſie auf uns machen kann, zu erfahren. Denn eben derſelbe Menſch kann nach den verſchiedenen vorübergehenden Gemüthsverfaſſungen, worinn er ſich befindet, von einer und derſelben Wahrheit gerührt oder nicht gerührt werden. So iſt, nach Beſchaffenheit des Zuſtandes, morinn wir uns jedesmal befinden, eben dieſelbe Sache für uns bald etwas, das wir zu kennen, bald etwas, das wir zu haben wünſchen. Dieſe dritte Bedingung findet ſtatt, wenn uns in dem Augenblicke, da ſich uns die Wahrheit darſtellet, etwas zwinget, irgend einer Empfindung, welche es auch ſeyn mag, Gehör zu geben, wodurch wir genöthiget werden, die Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt zu richten. So geſchieht es, daß eben dieſelben Worte, die uns, wenn ſie mit warmen Herzen ausgeſprochen werden, rühren, nicht die geringſte Wirkung auf uns haben, wenn man ſie auf eine kaltſinni-

ſinnige Art ausſpricht. Der Ton der Stimme iſt es, der die Kraft hat, Empfindung in uns zu erregen, und der uns zwingt, ſchnell in uns ſelbſt zu kehren.

Nach dieſer nothwendigen Ausſchweifung, komme ich wieder zur Hauptſache zurücke. Ich habe geſagt, daß man, um ſeine Pflicht zu thun, dieſelbe kennen und lieben müſſe. Ich habe gezeigt, wie der Menſch zur Kenntniß aller Pflichten gegen ſich ſelbſt gelanget; und die vorhergehenden Bemerkungen werden es uns begreiflich machen, wie er ſie liebgewinnen kann, oder, welches auf eins hinausläuft, wie die Kenntniß der Pflicht ein Bewegungsgrund zu handeln wird.

Der Menſch, der ſich ſeine Pflichten recht bekannt gemacht hat, der gewohnt iſt, alle Gegenſtände, die ſich nach ſeinen Ideen wirklich auf ihn ſelbſt oder auf ſeinen Zuſtand beziehen, geſchwinde darauf anzuwenden; dem es dadurch leicht fällt, den Eindrücken, welche dieſe Gegenſtände auf ihn machen, nachzugeben, und ſich in die zum handeln erforderliche Gemüthsverfaſſung zu ſetzen; dieſer Menſch, ſage ich, hat die nöthigen Fähigkeiten, Neigungen und Fertigkeiten, um tugendhaft zu ſeyn. Wenn man ſeine Pflicht auf dieſe Art empfindet, ſo erreget die Idee ihrer Verabſäumung nicht nur einen Widerſpruch, den der Verſtand einſieht, ſondern einen Widerſtand, oder eine Widerſetzlichkeit, eine Art von Streit in den Modificationen der Seele, der einen beträchtlichen Zwang, oder eine ſehr merkliche Unbequemlichkeit hervorbringt. Man empöret ſich bey der Idee ſeine Pflicht zu verabſäumen.

Man ſieht hieraus, daß man, um tugendhaft zu ſeyn, auſſer der geſchwinden und richtigen Einſicht in das Verhältniß der Dinge, noch zweyerley an ſich haben muß: 1. die gründliche Denkungsart der Seele, nach welcher man alles, nicht mit einem ſpeculativen Geiſte, ſondern von der Seite ſeines Verhältniſſes auf unſre phyſikali-

 ſchen

ſchen oder moraliſchen Bedürfniſſe betrachtet, *) und 2. die Empfindlichkeit, um geſchwinde gerührt oder bewegt zu werden.

Die der Tugend zuwiderlaufenden Gemüthsbeſchaffenheiten und Neigungen ſind: 1. Ein ſtumpfer oder langſamer Verſtand, nach welchem man die Verhältniſſe der Dinge weder geſchwinde noch deutlich genug faſſet. 2. Die Flüchtigkeit des Geiſtes, die aus allem, was man ſieht, bloß einen Gegenſtand der Neugierde machet, und nach welcher man den Dingen, die man ſieht oder die auf uns wirken, niemals oder ſehr ſelten ſo nachhängt, daß man die Eindrücke, die ſie auf uns machen, bemerkte. 3. Der ſpeculative Geiſt, der die Dinge nur als Gegenſtände der Wißbegierde, oder als eine zur Uebung ſeines Verſtandes dienende Sache, zu ergründen ſuchet, der alles aus einander ſetzet und nichts anſchauend empfindet, der bloß Verſtand iſt und die Empfindungen des Herzens nicht kennet.

Bisher habe ich den Urſprung, den Fortgang und die pſychologiſchen Urſachen der Tugend in Abſicht auf einen ihrer Hauptttheile, den man die Weisheit nennen kann, erkläret. Nun will ich ſie noch in ihrer höchſten Vollkommenheit betrachten.

Die Pflichten gegen uns ſelbſt zielen alle zu demſelben Endzwecke, nämlich zur Befriedigung unſrer phyſikaliſchen ſowohl als moraliſchen Bedürfniſſe ab. Der Menſch würde glücklich ſeyn, wenn er dazu gelangen könnte. Bemerkungen, die leicht zu machen ſind, können

*) Ich fühle es, daß ich das, was ich hier denke, nicht deutlich genug ausdrücke. Die moraliſche Gründlichkeit gehet gerade zur Sache, ohne ſich bey der Speculation aufzuhalten. So wie die Kinder in ihrer erſten Kindheit ſelbſt die Spielſachen, die man ihnen giebt, nach dem Munde bringen, ſo nimmt der Weiſe alles, was er ſieht, zu Herzen, wendet es auf ſich ſelbſt an, bringt es ſeiner Seele nahe und denket über den Eindruck nach, den ſie davon erhält.

nen ihn davon überzeugen, daß die vollkommene Glückſeligkeit eine Einbildung iſt. Er vergeht ſich nicht nur oft aus Schwachheit gegen ſeine Pflichten, ſondern ſeine Glückſeligkeit wird noch von andern Urſachen, über welche er gar keine Gewalt hat, geſtöret. Viele Uebel ſind unvermeidlich; und es geſchieht auch wohl, daß Umſtände, die nicht von uns abhängen, uns außer Stand ſetzen, unſern Bedürfniſſen ein Genüge zu thun. Da alſo die Uebel unvermeidlich ſind, ſo muß man ſie dadurch vermindern, daß man ſie ertragen lernet. Daraus entſteht ein neues Bedürfniß, ſich nämlich über diejenigen Bedürfniſſe, die man nicht zu befriedigen vermögend iſt, zu erheben. Die mit der Menſchheit verbundene Unvollkommenheit läßt uns die Nothwendigkeit der Tugenden begreifen, die man Mäßigung, Geduld, Stärke des Geiſtes nennet. Es iſt nur einer geringen Anzahl vorzüglich beglückter Seelen gegeben, ſich zu dem Gipfel der Weisheit zu erheben, der ſie den unvermeidlichen Uebeln überlegen machet. Es iſt bekannt, daß ſich die Stoiker aus dieſem Theile der Moral ein beſonderes Studium gemacht, und daß es verſchiedene von ihnen darinnen ſehr weit, bis zum Erſtaunen weit gebracht haben. Welches iſt der Weg, der zu dieſer hohen Stufe der Weisheit führet? Es iſt ebenfalls die lebhafte anſchauende Erkenntniß der Wahrheit.

Erſt erkennen, und dann auf die vorhin beſchriebene Art empfinden, daß wir viel zu eingeſchränkte Weſen ſind, als daß wir ſchlechterdings allen unſern Bedürfniſſen ein Genüge thun könnten; folglich die unvermeidliche Nothwendigkeit der Uebel empfinden; und die Vergeblichkeit aller Bemühungen, wodurch man ſich denſelben entziehen möchte, empfinden; das bringt die Geduld hervor. Ferner, die Weisheit und Güte, die man in allen allgemeinen Anordnungen der Natur und in der Regierung der Welt entdecket, erſt erkennen, und dann lebhaft empfinden; die ſchöne Ordnung, die ſich, ungeachtet

der

der ſcheinbaren Unordnungen, in dem Ganzen zeiget, erkennen und empfinden; und ſich darauf bis zu der erhabenen Idee eines unendlich vollkommenen Weſens erheben, welches unſtreitig der Urheber der Einrichtung dieſes unermeßlichen Ganzen iſt, und welches dabey unſtreitig nach den Regeln der größten Vollkommenheit zu Werke gegangen iſt; dieß kann jene Tugenden hervorbringen, die den höchſten Grad der Weisheit ausmachen. Man muß aber, wie ich ſchon geſagt habe, ſich dieſes alles mit einer ſo großen Leichtigkeit und Klarheit vorſtellen, daß die daraus entſtehende Empfindung ſtärker als die ſinnliche Empfindung der uns drückenden Uebel ſey; oder daß wenigſtens die durch das Anſchauen dieſer erhabenen Wahrheiten hervorgebrachte Empfindung fähig ſey, die ſchmerzhaften ſinnlichen Empfindungen merklich zu ſchwächen. Darinnen beſteht der höchſte Grad der Weisheit. Den Bedürfniſſen ſeines Zuſtandes, ſo viel möglich, abhelfen, und ſich über diejenigen, denen man unmöglich genug thun kann, erheben, das iſts, was Horaz in jenen ſchönen Verſen ausdrücket:

Rectius occupat nomen beati
Qui deorum muneribus ſapienter uti
Duramque callet pauperiem pati

Und dieß iſt das Bemerkenswürdigſte bey dem Urſprunge und dem Wachsthume der Weisheit.

Der andere Hauptzweig der Tugend, die Gerechtigkeit, giebt uns beſondere Betrachtungen an die Hand, die wir umſtändlicher erwegen müſſen.

Der Grund der Gerechtigkeit iſt, wie ich vorhin angemerkt habe, das Axiom, daß alle Menſchen dieſelben natürlichen Anſprüche und Forderungen haben, und die Moral, die daraus herfließt, iſt in dieſer Regel enthalten: daß man niemanden in der Verfolgung ſeines Rechtes ſtören müſſe. Dieß iſt es, was die Rechtsgelehrten durch jene Grundregel der Gerechtigkeit ausdrücken: neminem laedere.

Man

Man ſieht leicht ein, daß die Anzahl der Vorſchriften oder der beſondern Pflichten, die der Menſch aus dieſem allgemeinen Geſetze der Gerechtigkeit herleiten kann, allemal dem größern oder kleinern Umfange ſeiner erlangten Weisheit gemäß iſt. Man muß ſeine Rechte gründlich kennen, um von den Rechten der andern überzeugt zu ſeyn. Denn die Anſprüche, die wir für uns ſelbſt machen, ſind gerade diejenigen, welche die andern für ſich machen. Der halb wilde Menſch, der auf nichts anders als auf das, was zu ſeinen phyſikaliſchen Bedürfniſſen gehöret, Anſpruch machet, kann auch den übrigen Menſchen keine andere Anſprüche geſtatten. Die Gerechtigkeit erſtrecket ſich alſo niemals weiter, als die Weisheit, und alles, was wir von dem Fortgange dieſer Tugend bemerkt haben, kann auf die Gerechtigkeit angewendet werden.

Allein man kann weiſe und doch nicht gerecht ſeyn. Es iſt alſo nöthig, daß wir insbeſondere unterſuchen, welche Urſachen dieſe Tugend hervorbringen. Das bloße Nachdenken iſt hinlänglich, uns zur Weisheit zu leiten; aber es iſt nicht hinlänglich, die Tugend der Gerechtigkeit zu zeugen. Sie nimmt zwar ihren Urſprung aus einem ſehr einfachen Vernunftſchluſſe, man muß aber doch dieſen Vernunftſchluß gemacht haben, wenn man nach Grundſätzen gerecht ſeyn ſoll. Hier iſt dieſer Vernunftſchluß: alle Menſchen ſind einander gleich; folglich haben ſie alle dieſelben natürlichen Anſprüche. Nun habe ich dieſe oder jene Anſprüche; alſo hat ſie ein jeder anderer auſſer mir auch; alſo würde es ungereimt und widerſprechend ſeyn, ihm dieſelben ſtreitig zu machen.

Man muß hier bemerken, daß es, auſſer den dummgebohrnen Menſchen, nicht leicht andere giebt, die nicht nachdenken ſollten; denn ihre ſinnlichen Empfindungen nöthigen ſie, die Aufmerkſamkeit auf die Dinge, welche ſich darauf beziehen, zu richten; aber nicht alle Menſchen machen Vernunftſchlüſſe, weil dieſe Operation des Gei-

ſtes

ſtes nicht mit der ſinnlichen Empfindung zuſammenhängt. Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß es Menſchen giebt, die niemals räſonniren. Ohne von den faſt ganz wilden Nationen, dergleichen die Grönländer ſind, zu reden, findet man unter geſitteten Völkern einzelne Perſonen, die, ohne eben dumm zu ſeyn, gar keinen Vernunftſchluß faſſen; die nicht den geringſten Widerſtand bey ſich fühlen, offenbar widerſprechende Sätze zuzugeben.

Solche Menſchen können ganz wohl zu einer niedrigen Stufe von Weisheit gelangen; aber es iſt unmöglich, daß ſie nur die unterſte Stufe der Gerechtigkeit erreichen. Sie können Empfindungen der Menſchlichkeit und der Billigkeit haben, die bey Leuten, welche nicht räſonniren, oft genug die Stelle der Gerechtigkeit vertreten. Allein hier iſt nicht von dieſem Schatten der Gerechtigkeit die Rede. Es iſt offenbar, und die Erfahrung beweiſet es genugſam, daß der allerungerechteſte Menſch, der allergrauſamſte Tyrann,

Qui negat jura ſibi data,

Regungen des Mitleidens empfinden kann. Jener Tyrann von Pherä kann hievon zum Beyſpiele dienen, der bey der Vorſtellung eines Trauerſpiels ſo bewegt wurde, daß er, da er ſich ſeines Mitleidens ſchämte, ſich genöthiget ſand, wegzugehen, ob er gleich die Ungerechtigkeit ſeiner Tyranney niemals erkannt hatte. *)

Was ich itzt angemerkt habe, beweiſet, daß es ſchwerer iſt gerecht als weiſe zu ſeyn, weil man durch das bloſſe Nachdenken zu einem gewiſſen Grade der Weisheit gelangen kann, da man hingegen räſonniren muß, um zu dem kleinſten Grade der Gerechtigkeit zu gelangen. Doch, das Räſonnement allein iſt nicht hinlänglich, die Gerechtigkeit in dem Herzen des Menſchen zu zeugen. Man muß ſich hier wieder an die vorhin beygebrachten Bemerkungen über das, was die Wahrheit wirkſam machet, erinnern. Dann wird man begreifen, daß man nicht eher

*) S. Plutarchum in ſeiner Abh. über das Glück Alexanders.

eher gerecht ſeyn kann, bis man zu dem Grade der Vernunft gelangt iſt, der die Vorſtellung oder die Erkenntniß des Wahren in Empfindung verwandelt. Jene Wahrheit, welche den Grund der Gerechtigkeit ausmachet, muß der Seele dergeſtalt einverleibet ſeyn, daß ſie ſich da als eine ihrer Modificationen empfinden laſſe; daß bey allem, was dieſer Wahrheit zuwider zu ſeyn ſcheint, nicht nur der Verſtand den Widerſpruch bemerke, ſondern auch die Seele den Zwang oder die Gewalt, die ihr dadurch angethan wird, ſo empfinde, wie ſie dieſelben alsdann empfindet, wenn ſie von einer ſinnlichen Empfindung gezwungen wird, etwas, das ihrer Natur zuwider iſt, zuzugeben. Nur durch eine lange Gewohnheit und Uebung bringt man es dahin, daß man die Stärke der Evidenz empfindet, inſonderheit wenn ſie Wahrheiten betrifft, die geradezu nicht uns, ſondern bloß andere intereſſiren. Es iſt unendlich leichter, ſtarke Eindrücke von Ideen, die ſich unmittelbar auf unſre eignen Bedürfniſſe beziehen, zu erhalten, als eben dieſe Wirkung von Ideen zu erfahren, die ſich auf die Bedürfniſſe anderer beziehen. Gemeiniglich ſind die Menſchen zu ſehr mit ſich ſelbſt beſchäfftiget, um ſich ernſtlich um andere zu bekümmern. Höchſtens wird man von den Rechten ſeiner Freunde lebhaft gerührt; die Rechte der übrigen Menſchen erkennet man nur in der Theorie, das heißt, man erkennet ſie, aber man empfindet ſie nicht.

Dieß läßt uns begreifen, warum es ſo ſelten iſt, wahrhaftig gerechte Menſchen zu finden; und warum es hundert mitleidige und wohlthätige Perſonen gegen eine einzige gerechte Perſon giebt.

Dieſe Anmerkungen ſind wahr, wenn man auch die Gerechtigkeit bloß in ihren erſten Anfängen betrachtet; alle dieſe Gründe aber werden noch weit ſtärker, wenn es auf einen höhern Grad und einen beträchtlichen Umfang der Gerechtigkeit ankömmt. Es giebt Perſonen genug, die es wohl einſehen, daß gewiſſe Claſſen von Menſchen

Recht

Recht haben, das, was ſich auf ihre phyſikaliſchen Bedürfniſſe bezieht, zu fordern, und die es doch nicht einſehen, daß eben dieſelben Menſchen den geringſten Anſpruch auf ſolche Güter haben, die ſie ſelbſt für eben ſo weſentlich halten, als diejenigen, welche zur Befriedigung der phyſikaliſchen Bedürfniſſe erfordert werden. Die Welt iſt voll von Leuten, die auf alle andere Güter des Lebens den lächerlichen Anſpruch des Geizigen im Moliere machen, welcher glaubte, daß ſeine Hausgenoſſen geſättiget wären, wenn er eine gute Mahlzeit gethan hätte. Sie verleihen andern ſelbſt das Nöthigſte nur ſo, wie ein Kind ſeinem Hunde ein Stück Brodt hinwirft; ſie thun es ſo, als ob ſie ihnen eine Gnade erwieſen, oder eine Wohlthat erzeigten, oft thun ſie es gar, ſich damit zu beluſtigen.

So offenbar und gewiß auch die Wahrheit iſt, die der Gerechtigkeit zum Grunde dienet, ſo iſt doch nichts ſchwerer, als ſie in ihrem ganzen Umfange zu empfinden; denn der Menſch befreyet ſich eher von allen andern Vorurtheilen, als von demjenigen, nach welchem er ſich heimlich gewiſſe ausſchließende Vorrechte zueignet.

Die vollkommene Gerechtigkeit findet nur alsdann ſtatt, wenn der Menſch die vier folgenden Bedingungen erfüllet: wenn er erſtlich den ganzen Umfang ſeiner Pflichten gegen ſich ſelbſt genau kennet; wenn er zweytens recht deutlich einſieht, daß alle dieſe Pflichten aus der Beſchaffenheit ſeiner Natur herfließen, und wenn ihm die anſchauende Erkenntniß dieſer Wahrheit recht leicht und geläufig iſt; wenn er drittens das, was andere ſich ſelbſt ſchuldig ſind, mit eben derſelben Evidenz und auf dieſelbe anſchauende Weiſe einſieht und betrachtet; und wenn viertens die Idee von der Gleichheit der Menſchen ſeine Seele dergeſtalt eingenommen hat, daß er, ſo bald er etwas damit ſtreitendes erblicket, dadurch beunruhiget oder beleidiget wird. So wie es eine Tugend giebt, die gleichſam das Uebermaaß der Weisheit aus-

ausmachet, ſo giebt es auch eine, welche die Gerechtigkeit übertrifft. Dieß iſt die Großmuth, deren Urſprung und Urſachen uns noch zu betrachten übrig ſind.

Die Gerechtigkeit kann als eine ſich leidend verhaltende Tugend betrachtet werden; ſie zielet mehr dahin ab, das Böſe zu verhindern, als das Gute zu bewirken. Die Großmuth iſt thätiger; ſie zielet gerade dahin ab, das Gute zu bewirken, und das Böſe, welches ſelbſt die Gerechtigkeit duldet, zu vermindern. Die Gerechtigkeit will die Menſchen einander gleich, die Großmuth will ſie alle zu einem einzigen Individuo machen; denn ſie iſt eigentlich nichts anders als der Hang und die Neigung, ſeinen Vortheil und ſein Beſtes bloß in dem Vortheile und in dem Beſten des ganzen menſchlichen Geſchlechts zu ſehen und zu empfinden. Humani nil alienum a ſe putat.

Wie entſteht die Neigung oder das Verlangen in uns, die Anſprüche der andern geltend zu machen? Was bewegt uns, ihr Recht eben ſo zu treiben und zu befördern, als ob es das unſrige wäre?

Wir haben geſehen, daß die Gerechtigkeit mit der Liebe des Wahren zuſammenhängt; die Großmuth ſcheint mit der Liebe der Ordnung und der Vollkommenheit zuſammen zu hängen. Ich rede hier nicht von der Großmuth, die eine Folge des Temperaments iſt; ich betrachte ſie, ſo wie die Weisheit und die Gerechtigkeit, als eine Wirkung vernünftiger Gründe, und dieſe Gründe finde ich in dem, was ich ſo eben geſagt habe. So wie die Weisheit ihre Vollkommenheit nicht anders erreichet, als wenn ſich der Weiſe bis zur Betrachtung der allgemeinen Einrichtungen und Anordnungen der Natur erhebt; ſo erſteigt auch der Gerechte den Gipfel der Gerechtigkeit, welcher die Großmuth iſt, nicht anders als vermittelſt einer lebhaften Empfindung der bewundernswürdigen Ordnung, wodurch alles in der Welt ſo eingerichtet iſt, daß ſich nichts Unzuſammenhängendes oder von dem übri-

 gen

gen Abgeſondertes darinnen findet, ſondern daß ein jedes Individuum zur Vollkommenheit des Ganzen abzielet, und daß kein Weſen ſeine Beſtimmung bloß durch ſich allein erreichen kann. Dieſe Betrachtungen ſind viel ſchwerer zu faſſen, als diejenigen, welche der Gerechtigkeit zur Stütze dienen. Und wenn man ſie auch gefaßt hat, ſo muß man ſich dieſelben noch ſo ſehr zu eigen machen, daß ſie aus bloßen Speculationen wirkſame Principia werden. Auch giebt es nur wenige, mit beſondern Vorzügen begabte, Seelen, die zu der erhabenen Tugend gelangen, daß ſie aus Grundſätzen wahrhaftig großmüthig ſind.

Dieß iſt alles, was ich über den pſychologiſchen Urſprung und über die Urſachen der Tugend habe entdecken können. Ich hatte mir erſt vorgenommen, auch zu unterſuchen, welches die Urſachen der Verderbniß der Seele ſeyn, woraus die Bosheit und alles der Tugend entgegengeſetzte moraliſche Uebel entſteht, und zu ſehen, ob es, auſſer der Abweſenheit der Tugend, noch andere poſitive Urſachen des Laſters gebe. Endlich, wollte ich mich, ſo weit es nöthig ſeyn würde, auf die praktiſchen Folgerungen einlaſſen, welche aus dieſen Unterſuchungen gezogen werden können. Allein, ich muß mir die Abhandlung dieſer Materien auf eine andere Zeit vorbehalten.

# Entwickelung des Begriffs vom Genie.

Von allen Kräften und Fähigkeiten der Seele ſcheint mir das Genie die meiſte Aufmerkſamkeit zu verdienen; denn das Genie iſt es, was dem einen Menſchen über den andern einen phyſiſchen Vorzug giebt, und was alle die großen Thaten und alle die meiſterhaften Werke in Künſten und Wiſſenſchaften hervorbringt, durch welche etliche wenige Menſchen über dem großen Haufen der übrigen hervorragen, und die Bewunderung aller Zeiten werden. Wenn es nützlich und angenehm iſt, die Natur und die Eigenſchaften der Körper zu unterſuchen; ſo iſt es ohne Zweifel noch angenehmer und nützlicher, in das Innerſte der Seele einzudringen, um die Kräfte und Fähigkeiten, wodurch ſie ſo viel wichtige Thaten bewirkt, zu ergründen. Die Naturlehre der Körper hat nur mit der äußern Schale der Welt zu thun; die Naturlehre der Seele dringt bis zum Kern.

Im allgemeinen kennet man die Kräfte und Fähigkeiten der Seele ſchon längſt aus ihren Wirkungen; aber nur von ſehr wenigen kennt man ihre Natur recht gründlich, nur von ſehr wenigen hat man den Urſprung im Innerſten der Seele entdeckt. Ich habe hier zur Abſicht, die Natur des Genies zu unterſuchen, und es auf ähnliche Art zu zergliedern, als ein Chymiſt die Mineralien in ihre Beſtandtheile auflöſt. Wenn mir auch dieß Unternehmen bey ſeiner Neuheit und Schwierigkeit nicht ſonderlich glücken ſollte, ſo iſt doch ſchon eine Art von Verdienſt bey der bloßen Unterſuchung ſchwerer Materien, wenn ſie auch zu weiter nichts diente, als glücklichern Nachfolgern in etwas den Weg zu bahnen.

Das Wort Genie iſt, wie manche andre, von ſo vielfacher und ſchwankender Bedeutung, daß ich vor allen Dingen den Sinn, woriun ich es hier nehme, feſtſetzen muß. Der berühmte Abbt du Bos, deucht mir, hat die eigentliche Bedeutung dieſes Ausdrucks ganz gut beſtimmt. *) Genie, ſagt er, nennt man die Geſchicklichkeit, die ein Menſch von der Natur empfangen hat, gewiſſe Dinge gut und leicht zu verrichten, die von andern, auch mit vieler Mühe, nur ſehr ſchlecht pflegen gemacht zu werden. In der That legt man auch jedem, der in irgend einer Kunſt oder Unternehmung beſſer als der große Hauſe der andern fortkommt, die ſich auch darauf legen, mehr Genie als den andern bey. Der Name eines großen Genies iſt den ganz vorzüglichen Menſchen gewidmet, die ſich in allem, was den Gebrauch der intellektuellen Fähigkeiten der Seele erfordert, vor ihren Mitſtreitern merklich hervorgethan haben; den großen Künſtlern, den Dichtern vom erſten Range, denen, die ſchwere Wiſſenſchaften über ihre gewöhnlichen Gränzen erweitert, oder ſich als große Staatsmänner und Helden erwieſen. Und das größte Genie würde dasjenige ſeyn, das in allen hier genannten verſchiedenen Gattungen den Vorzug behauptete. Nun iſt es aber klar, daß jede von dieſen Gattungen den Gebrauch aller intellektuellen Fähigkeiten der Seele ohne Ausnahme erfordert. Demnach muß zur Hervorbringung eines großen Genies alles zuſammenkommen, Aufmerkſamkeit, Reflexion, Einbildungskraft, Witz, Gedächtniß und Urtheilsvermögen.

Hierans erhellet gleich Anfangs, daß das Genie keine eigene, von den übrigen unterſchiedene, Eigenſchaft der Seele iſt, ſondern vielmehr alle andren beherrſchet. Metaphyſiſch zu reden, würde es heiſſen: Das Genie iſt keine

*) In ſeinem vortrefflichen Werke: Betrachtungen über die Poeſie und Malerey.

keine beſondere Fähigkeit der Seele, ſondern eine allgemeine Beſchaffenheit aller ihrer Fähigkeiten. Es iſt gewiſſermaßen in Abſicht der Erkenntnißkräfte eben das, was in Abſicht der Begehrungsvermögen das Temperament oder der Humor iſt. Das Temperament, das ich hier verſtehe, (ich rede vom Temperament der Seele) iſt weder eine Neigung, noch eine Leidenſchaft; aber es modificirt alle Empfindungen des Herzens, und eben ſo modificirt das Genie alle Fähigkeiten der Erkenntniß. Daher unterſcheiden ſich auch die Menſchen in Abſicht auf den intellektuellen Charakter eben ſo durch das Genie, wie ſie ſich in Abſicht auf den moraliſchen Charakter hauptſächlich durch das Temperament unterſcheiden. Weiter unten werden wir ſehen, daß das Genie hauptſächlich in dem Vermögen beſteht, ſich aller intellektuellen Fähigkeiten der Seele mit Geſchicklichkeit und Leichtigkeit zu bedienen. Gegenwärtig will ich etwas näher unterſuchen, was jede dieſer Fähigkeiten zur Bildung des Genies beyträgt.

Alle Fähigkeiten der Seele entſpringen aus derjenigen Grundkraft, die nach der Bemerkung des großen Leibnitz, das Weſen aller Subſtanzen, und insbeſondre das Weſen der Seele ausmacht. Dieſe thätige Kraft die man leichter in ſich empfinden als erklären kann, bringt alle Ideen hervor, oder treibt uns wenigſtens unaufhörlich an, ſie zu entwickeln und zu vervielfältigen. In ihr iſt auch der erſte Urſprung des Genies zu ſuchen. Ein gewiſſer Grad der innern Stärke dieſer Kraft macht die Lebhaftigkeit des Geiſtes aus, die vom Lukrez vivida vis animi genannt wird, und die er für das Genie ſelbſt hält, da ſie doch in der That nur die Grundlage deſſelben iſt. Ich treffe hier auf einen Punkt, der in dieſer Unterſuchung ſehr wichtig iſt, und will mich alſo über dieſe erſte Anmerkung etwas weitläuftiger erklären, um ſie auſſer allen Zweifel zu ſetzen und von aller Zweydeutigkeit zu befreyen.

Ein jeder, der auf ſich ſelbſt Achtung giebt, empfindet in ſich einen beſtändigen Trieb zu denken, ſich alles deſſen, was ihm Ideen verſchaffen kann, zu bemächtigen, und bey denen, die ihm fruchtbar ſcheinen, ſtehen zu bleiben und ſie zu verfolgen. Dieſe unaufhörliche Begierde nach neuen Ideen iſt die Wirkung der urſprünglichen Kraft der Seele, davon ich geredet habe. Dieſe Kraft nun, die niemand in ſich verkennen kann, kann mehr oder weniger innere Stärke haben, und die Begierde, die ſie erweckt, kann mehr oder weniger dringend ſeyn. Iſt ihre innere Stärke beträchtlich, ſo äußert ſie ſich als diejenige Lebhaftigkeit des Geiſtes, die ich ſo eben für die Grundlage des Genies erklärt habe. Die Erfahrung beſtätiget dieſe Anmerkung ſattſam; denn Leute von Genie ſind immer, wenigſtens im Innern der Seele, die lebhafteſten und wirkſamſten. Es iſt immer ein Keim von Genie da, wo dieſe Lebhaftigkeit des Geiſtes iſt; dahingegen iſt Unthätigkeit und ein geringer Grad der Empfindlichkeit für die Gegenſtände, die ſich den Sinnen oder dem Geiſte darbieten, gemeiniglich ein Kennzeichen der Dummheit, die eine dem Genie gerade entgegengeſetzte Eigenſchaft des Geiſtes iſt.

Dieſe Anmerkung wird ihre völlige Gewißheit erhalten, wenn wir uns in eine etwas mehr beſondre Unterſuchung über die Wirkung eines ſolchen höhern Grades der thätigen Kraft der Seele einlaſſen. Die unmittelbare Folge davon iſt eine größere Empfindlichkeit oder eine größere Begierde nach den dahingehörigen Gegenſtänden, und das nennt man, für eine Sache Geſchmack haben. Begehrt man nur ſchwach, ſo wird man auch nur ſchwach gerührt, und verfällt alſo in Gleichgültigkeit. Diejenigen aber, die etwas mit Heftigkeit begehren, ſtellen ſich die Gegenſtände ihrer Begierden, als große Güter vor, und werden bis zur Leidenſchaft dafür eingenommen. Daher der entſchiedene und unwiderſtehliche Geſchmack für dieſe oder jene Kunſt und Wiſſenſchaft, der alle-

alleʒeit mit einem auſſerordentlichen Genie verbunden iſt. Daher die unbezwingliche Neigung des berühmten Paſcal zu den mathematiſchen Wiſſenſchaften, die ſein Vater vergebens in ihm auszulöſchen bemüht war. Alle Schwierigkeiten und alle Hinderniſſe vermögen bey wahren Genies gegen dieſe Leidenſchaft nichts. Ohne alle Aufmunterung legen ſie ſich auf die ihnen entſprechenden Künſte und Wiſſenſchaften, und werden troß allen Hinderniſſen, die ſich ihnen in den Weg legen, Maler, Dichter, Redner, Geometer und Krieger. Dieſem Geſchmacke haben die Römer den Namen Ingenium gegeben, den man gemeiniglich gebraucht, das Wort Genie im Lateiniſchen auszudrücken. Ingenium, wie wir nur eben geſehen haben, gehört zum Genie; aber es iſt nicht das Genie ſelbſt, ſondern nur das, wodurch das Genie ſich zu zeigen anfängt.

Der höhere Grad der thätigen Kraft der Seele erregt nun eine ſtarke Aufmerkſamkeit auf alles, was ſich Sinnen oder Einbildungskraft darſtellt, wenn es nur einigermaßen mit den Gegenſtänden, die man vorzüglich liebt, in Verwandſchaft ſteht. Ich habe nicht nöthig, mich lange beym Beweiſe dieſer Anmerkung aufzuhalten. Man weiß zur Genüge, daß die Leidenſchaft für die Künſte und Wiſſenſchaften von dem, was man im eigentlichſten Verſtande Leidenſchaft nennt, nur durch den Gegenſtand unterſchieden iſt. Wenn man irgend etwas liebt, ſo heftet man ſeine Aufmerkſamkeit auf alles, was damit in Verbindung ſteht. Auch iſt dieß einer der weſentlichen Züge im Charakter wahrer Genies. Nichts entgehet ihrer immer wachſamen und nach allen Seiten hin gerichteten Aufmerkſamkeit. Wenn ſo ein Menſch eine Begebenheit erzählt, wovon er ſelbſt Zeuge geweſen, ſo findet man in ſeiner Erzählung eine Menge kleiner Züge, die einem andern entwiſcht ſeyn würden. Die Erzählungen des Tacitus haben an Zügen dieſer Art einen Ueberfluß, und die Beſchreibungen großer Dich-

ter oder die Schildereyen groſſer Maler ſind voll von beſondern Umſtänden, die die Gegenſtände als lebendig darſtellen. Ein groſſes Genie, das eine abſtrakte und ſchwere Materie behandelt, verfährt bey ſeinen Räſonnements nicht anders, als ein geringers Genie; aber ſeine allenthalben hin gerichtete Aufmerkſamkeit läßt es Umſtände und Verbindungen entdecken, die jedem andern entgehen; und eben dadurch iſt es in ſeinen Unterſuchungen glücklicher, ob es gleich im Grunde keine andere Logik hat, als wir alle haben.

Dieſe Betrachtungen zeigen genugſam, daß der höhere Grad der thätigen Kraſt der Seele die Grundlage des Genies iſt. Man muß aber bemerken, daß nach der Bedeutung, die wir dem Worte beylegen, dieſer höhere Grad allein das Genie noch nicht ausmacht, ſondern ihm nur zum Anfange dient. Es iſt ſichtbar, daß der bloße Geſchmack für eine Sache, wie lebhaft er immer ſeyn mag, doch nicht hinreicht, ſie ſo vollkommen auszuführen, daß man den Namen eines Genies verdiene. Man kennet Künſtler und Schriftſteller, die bey aller Leidenſchaft für ihre Kunſt oder Wiſſenſchaft doch nichts, als etwas ſehr Gemeines hervorbringen. Ihr unglücklicher und unüberwindlicher Geſchmack treibt ſie zu Arbeiten an, die über ihre Kräfte gehen, und eben aus Mangel an Genie werden ſie auch nicht gewahr, wie weit ſie hinter der kleinen Anzahl derer, die um den erſten Rang buhlen, zurückbleiben.

Es kömmt alſo darauf an, diejenigen Fähigkeiten der Seele zu entdecken, die ſich zur Hervorbringung des Genies mit dieſem Geſchmacke vereinigen müſſen. Die erſte dieſer Fähigkeiten iſt meines Erachtens der Scharfſinn, alles, was mit einer Sache in Verbindung und Beziehung ſteht, ausfindig zu machen. Und hierinn beſteht ohngefähr diejenige Fähigkeit, die man gemeiniglich Witz nennt, wenn man dieſes Wort in ſeiner eigenthümlichſten Bedeutung nimmt. Sie entſpringt

aus

aus der Reflexion, vermöge welcher man die Ideen entwickelt, um ſie ſich klar und deutlich zu machen, und aus der Einbildungskraft, wodurch man ſich des Aehnlichen und Unähnlichen und der Verhältniſſe der Dinge wieder erinnert. Je lebhafter die Einbildungskraft iſt, und je leichter ein glückliches Gedächtniß eine große Menge ehemals gehabter Ideen wieder hervorbringt, deſto vollkommener iſt dieſe Fähigkeit. Man unterſuche die Werke des Genies nur aufmerkſam, und man wird darinn die Wirkung dieſer Fähigkeit vor allen andern entdecken. Durch den Witz, in dieſem Verſtande genommen, bereichert der Mann von Genie ſein Werk mit allem, was es angenehm und gründlich machen kann, und verſorgt es mit einem Ueberfluſſe mannichfaltiger Ideen, die mit dem Hauptgegenſtande in Verbindung ſtehn und die Wirkung des Ganzen zu vermehren dienen. Durch den Witz entdecken die guten Genies alles, was ihnen zu ihrem Endzwecke verhelfen kann; ſie mögen nun mit Geſchäfften oder mit bloßen Speculationen zu thun haben. Mit einem Worte, durch dieſen Witz oder dieſen Scharfſinn erfinden und vereinigen die Genies alle Materialien ihrer Werke, und alle Mittel zum glücklichen Erfolg ihrer Unternehmungen. Der Mangel dieſer Fähigkeit verräth ſich ſowohl in Werken als in Unternehmungen durch die Unfruchtbarkeit und Trockenheit des Plans, durch das Gemeine der Gegenſtände und der Mittel; durch viel Zwang und Härte in den Verbindungen, oder durch unnütze und übelangebrachte Theile, die zur Wirkung des Ganzen nichts beytragen. Es würde mir leicht ſeyn, durch eine kritiſche Zergliederung der Werke des Genies dieſe Anmerkungen zu beſtätigen; aber da mich das zu weit führen würde, ſo begnüge ich mich, in Erzählung der Fähigkeiten der Seele fortzufahren, deren Einfluß ein jeder, der von ſolchen Werken zu urtheilen im Stande iſt, darinn gewahr werden muß.

Zu dem Witze, der alles, was mit einem Vorwurfe in Beziehung ſteht, entdeckt, muß ſich nothwendig noch eine andre Fähigkeit geſellen, nämlich die Gründlichkeit des Urtheils, um die Größen ſolcher Beziehungen richtig zu ſchätzen. Man verzeihe mir dieſen Ausdruck, der freylich ein wenig zu geometriſch iſt, für den ich aber hier keinen andern und ſchicklichern wüßte. Ich will mich deutlicher zu erklären ſuchen. Jedes Ding ſteht gemeiniglich mit unzählich andern Dingen im Zuſammenhange; dieſer Zuſammenhang aber iſt nicht allenthalben gleich genau und innig. Eins iſt mit dem Dinge unmittelbarer und weſentlicher verbunden, als das andre; eins hat damit größere, das andre geringere Aehnlichkeit; durch die eine Vergleichung wird die Sache, die ich begreiflich machen will, deutlicher als durch die andre vorgeſtellt, und durch das eine Mittel gelange ich zu meinem Endzwecke ſichrer und geſchwinder, als durch das andre. Dieſes nun läßt ſich mit einem aus der Algebra entlehnten Ausdrucke die **Größe der Beziehung** nennen: und die Fähigkeit, dieſe Größe zu beurtheilen, iſt offenbar eine ſehr weſentliche Eigenſchaft des Genies. Denn durch ſie wird in den Werken deſſelben gerade das Schätzbarſte hervorgebracht; die Gründlichkeit, die Schönheit des Plans und der Anordnung, die Wirkſamkeit der gewählten Mittel; die Richtigkeit und Leichtigkeit der Verbindung; die ſchöne Subordination der Theile, die den gleichen Fortgang bewirkt, die den Geiſt in einer beſtändigen, aber mannichfaltigen Beſchäfftigung erhält und die großen und weſentlichen Schönheiten eben ſo angenehm und nothwendig, als die untergeordneten macht. Durch ſie erhält jeder beſondere Gegenſtand, jeder beſondere Zug ſeinen ihm zugehörigen Platz, wo er die Wirkung des Ganzen am meiſten befördern kann. Durch ſie endlich gelangt das Genie in ſeinen Werken zu der edlen Einfalt, die alles Ueberflüßige abſchneidet und nur wenig Mittel zur Hervorbringung der größ-

größten Wirkungen anwendet, wie wir das in einigen Werken der größten Genies des Alterthums zu unſrer Bewundrung gewahr werden.

Fehlt hingegen dieſe Fähigkeit einem Künſtler oder Schriftſteller, ſo ſey übrigens ſeine Einbildungskraft noch ſo reich, und die Lebhaftigkeit ſeines Geiſtes noch ſo groß; ſeine Werke werden immer nur mittelmäßig bleiben und von allen den Fehlern, die den obgenannten ſchönen Eigenſchaften entgegenſtehen, verunſtaltet werden. Das Ganze wird übel angeordnet, und mit unnützen, nichtsbedeutenden ſchlechtgewählten Zierrathen überladen ſeyn; wie denn auch in der That die Werke aller derer beſchaffen ſind, die Witz genug, aber gründliche Beurtheilungskraft zu wenig haben. Beyſpiele ſolcher Vergehungen ließen ſich aus den Schriften und Werken der Neuern unzählige angeben; beſonders ließe ſich die Kritik in dieſem Stücke an den Werken der Muſik und Malerey üben, wenn hier Zeit und Ort dazu wäre.

Die dritte zur Bildung des Genies erforderliche Fähigkeit der Seele iſt eine gewiſſe Faſſung, eine gewiſſe **Gegenwart des Geiſtes** (contenance), die nöthigen Falls das Feuer der Einbildungskraft mäßigt und von Ausſchweifungen zurückhält; vornehmlich aber der Seele die Freyheit verſchafft, ihre Aufmerkſamkeit allenthalben hinzuwenden, um den Gegenſtand im Ganzen zu überſehen. Es iſt paradox, aber wahr, daß zur Auflöſung einer geometriſchen Aufgabe dieſe Gegenwart des Geiſtes eben ſo nöthig, als zur Ausführung eines gefährlichen Unternehmens iſt. Ein lebhafter Geiſt, dem dieſe Eigenſchaft mangelt, wird von den Gegenſtänden, die ſich ihm zuerſt als Mittel zu ſeinem Endzwecke darbieten, allzuſehr eingenommen. Er ergreift und verfolgt ſie hitzig, ohne ſich um andere zu bekümmern, die vielleicht ſichrer und leichter wären. So iſt man mit allem Scharfſinne und aller Urtheilskraft in Gefahr, wichtige Fehler zu begehen; indem man der einen Idee zu hitzig nachſetzt, läßt man ſich viele andere

andere dafür entwiſchen, und verliert den Vortheil, den Werth dieſer Ideen abzuwägen. Gemeiniglich aber giebt es bey Unternehmungen von irgend einigem Umfange unzählige Dinge zu bedenken; unzählige Mittel zu überſehen, die alle zu einerley Zwecke führen, deren einige ſich gleichſam von ſelbſt darbieten, andre nur durch anhaltendes Nachforſchen herausgebracht werden: und insgemein ſind dieſe letzten die vorzüglichern. Der Maler kann zu einerley Ausdrucke durch Veränderung der Stellungen, Geſichtszüge und Gebährden, auf unendlich verſchiedene Weiſe gelangen, und eben ſo können Dichter und Redner auf unzählig mannichfaltige Art einerley Gedanken ſagen. Sogar in der Geometrie, wo doch alles weit beſtimmter als in den Künſten iſt, giebt es der Methoden, einerley Problem aufzulöſen, ſehr viele. Alle dieſe verſchiedenen Wege nun zu überſehen, um den beſten darunter auswählen zu können, wird gewiß ſehr viel Ruhe und Gegenwart des Geiſtes erfordert. Selbſt wenn es zur Ausführung kömmt, bieten ſich noch eine Menge Nebenideen dar, die auf die Güte des Werkes Einfluß haben: und der Künſtler muß ſeine Waage beſtändig mit feſter Hand halten, um den Werth einer jeden abwägen zu können. Er muß gewiſſermaßen von Zeit zu Zeit aus dem Labyrinthe ſeiner Meditation herausgehn, um gleichſam von ferne und ſeiner ſelbſt uneingedenk ſein Werk zu betrachten und mit größerer Freyheit zu beurtheilen. Sobald ſich aber die Einbildungskraft unter der Arbeit nur einigermaßen erhitzt, ſo verliert der Geiſt nur allzuleicht dieſe ihm ſo nöthige Freyheit des Urtheils. Man weiß, daß von jeher die größten Künſtler, eben weil ſie mit zu vieler Hitze arbeiteten, die größten Fehler begangen haben. Zwar verlangen gemeiniglich die praktiſchen Lehrer der Künſte, daß ein Künſtler mit Feuer arbeiten ſoll; aber wenn ſie mit dieſer Regel in einem Verſtande recht haben, ſo haben ſie gewiß damit in einem andern Unrecht. Das Werk eines Künſtlers, der

immer

immer mit Feuer arbeitete, könnte vielleicht mit glänzenden und erhabnen Zügen prangen; aber im Ganzen würde es ſicher große Fehler enthalten. Eine Leidenſchaft ſey, welche ſie wolle, ſie bringt allemal falſche Urtheile hervor. Warum verlangte auch ſonſt Horaz, dieſer große Kenner der Werke des Genies und ſelbſt ein großes Genie; warum verlangte er von den Dichtern, daß ſie die Ausgabe ihrer Werke bis ins neunte Jahr verſchieben ſollten? Er wußte, wie ſchwer man von den Irrthümern, die man in der Begeiſterung begangen hat, zurückkömmt, und wie nothwendig man erſt die Hitze, womit man gearbeitet, muß verkühlen laſſen, ehe man über alle Theile ſeines Werkes ein freyes Urtheil zu fällen im Stande iſt.

Aus dieſen Anmerkungen ziehe ich die Folge, daß das, was ich Faſſung oder Contenance genannt habe, eine nothwendige Eigenſchaft des Genies ſey, weil ohne ſie die Geſchicklichkeit, gewiſſe Dinge leicht und gut zu machen, die ein unterſcheidendes Merkmal des Genies iſt, nicht ſtatt finden würde. Wenn der Künſtler ſeinen Entwurf gemacht und alles angeordnet und vertheilt hat; dann iſt es ſehr gut gethan, wenn er bey der Ausführung ſich erhebt, ſich erhitzt und in die heilige Wuth geräth, wodurch ſich die Gegenwart der ihn begeiſternden Gottheit ankündigt. Aber auf dieſen Sturm muß dann wieder die Stelle folgen, und mit ruhiger Seele muß er auf das, was er im Anfalle der Begeiſterung hervorgebracht, wieder zurückſehn, muß er unterſuchen, ob ihn ſeine Hitze nicht vielleicht über die von der Vernunft vorgezeichneten Gränzen getrieben. Auf andre Art kann ein Werk des Genies zu keiner Vollkommenheit gelangen.

Zu den drey Eigenſchaften, die, wie wir bewieſen haben, zum Genie unentbehrlich ſind, kann man noch eine vierte ſetzen, nämlich die Stärke der Seele und des Körpers, die den Menſchen fähig macht, eine lange und mühſa-

mühſame Arbeit auszudauren. Gewiſſe Unternehmungen erfordern durchaus ein langes und anhaltendes Arbeiten, und wer dazu entweder zu ungeduldig oder zu ſchwach iſt, der kann damit nie zu Stande kommen. Demnach müſſen ſich vorzügliche Kräfte der Seele und des Körpers mit allen übrigen von uns angegebenen Eigenſchaften nothwendig vereinigen, wenn jene großen Genies, jene ſeltnen Erſcheinungen entſtehen ſollen, deren es oft in ganzen Jahrhunderten keine gegeben hat. Wir dürfen uns über die Seltenheit derſelben nicht wundern, wenn wir die Vielheit glücklicher Gemüthsfähigkeiten erwägen, die ſich zu ihrer Hervorbringung vereinigen müſſen.

Dieß ſind, ſo viel ich bisher habe wahrnehmen können, die Eigenſchaften und Fähigkeiten, deren Vereinigung zum Genie erforderlich iſt. Ich gebe dieſe Zergliederung nicht für vollſtändig aus. Mein Zweck iſt erreicht, wenn ſcharfſinnigere Philoſophen, als ich, ſich durch dieſen Verſuch bewogen finden, meine Zergliederung fortzuſetzen und vollkommner zu machen.

Ehe ich aber ſchließe, muß ich doch noch die Frage unterſuchen, die vielleicht durch die oben feſtgeſetzten Grundſätze einiges Licht erhalten könnte: Ob das Genie einzig und allein ein Geſchenk der Natur ſey, oder ob es ſich, wenigſtens zum Theil, erwerben laſſe? Dieſe Frage kömmt ſo ziemlich mit der von den phyſiſchen und moraliſchen Urſachen überein, die zur Bildung großer Genies zuſammentreffen müſſen: und dieſe hat der berühmte Abbt du Bos in ſeinem angezogenen Werke bereits mit ſo viel Gelehrſamkeit als Geſchicklichkeit unterſucht. Er ſcheint durch die Induktion zu ſchlieſſen, daß die moraliſchen Urſachen auf die Bildung groſſer Genies, die gleich Kometen zu gewiſſer Zeit und in gewiſſen Ländern zum Vorſchein kommen und wieder verſchwinden, nur wenig Einfluß haben; aber ich zweifle ſehr, ob Leſer, die an gründliche Unterſuchungen gewöhnt

ſind,

ſind, durch ſeine angeführten Beweisgründe mögten über-zeugt werden. Doch dem ſey, wie ihm wolle; ſo ſehe man hier einige Folgen aus unſrer Zergliederung des Genies.

Zuerſt iſt es klar, daß der innere Grad der thätigen Kraft der Seele, der dem Genie zur Grundlage dient, einzig und allein ein Geſchenk der Natur iſt, das durch-aus durch keine Uebung erlangt werden kann: und wahr-ſcheinlicher Weiſe hängt er größtentheils von der Be-ſchaffenheit des Körpers ab. Es verhält ſich mit der Kraft der Seele, wie mit den Kräften der Körper. Die Philoſophen ſchreiben jedem Körper eine Bewegungskraft zu; dieſe iſt aber nach der Stärke des Stoßes, den ein Körper bekommen hat, verſchieden. Eben ſo empfindet und handelt auch die Seele nur nach Proportion der Eindrücke, die ſie durch den Körper erhält; ſind die Sinne ſtumpf, ſo iſt auch ihre Wirkung nur ſchwach. Der lebhafteſte Menſch kann in einen Zuſtand der Dumm-heit verfallen, wenn ſeine Sinne von irgend einer Urſa-che betäubt und benebelt werden. Es kömmt alſo bey der thätigen Kraft der Seele ſehr viel auf die natürlichen Urſachen an, die zuſammengenommen das Temperament und die Beſchaffenheit des Körpers beſtimmen; vornehm-lich auf Geburt, Klima und Nahrungsmittel.

Auch der beſondre Geſchmack, der aus der thätigen Kraft der Seele entſteht, hängt großentheils von der körperlichen Beſchaffenheit ab. Nur durch den Körper ſteht die Seele mit der Welt in Verbindung, und nur durch ſeine Werkzeuge erhält ſie alle ihre Kenntniſſe von allen Dingen. Man ſieht alſo, daß die innere Einrich-tung dieſer Werkzeuge auf ihre thätige Kraft nothwendig Einfluß haben muß, indem ſie durch dieſelbe mehr auf dieſe als auf jene Gegenſtände gerichtet wird. Naſcuntur poë-tae, non fiunt, iſt ein altes Sprichwort, das ſich auf alle Arten von Genies ausdehnen läßt. Nur vergeblich würde man jemanden einen Geſchmack einflößen wollen, der ſeiner Natur entgegen wäre. Dieſe Anmerkung

wird

wird durch die häufige Erfahrung beſtätigt, daß der Sohn ſeinem Vater auch in Abſicht des Geſchmackes nachartet. Denn wie gemeiniglich ein Sohn dem Vater in den Geſichtszügen ähnlich iſt, ſo iſt ers ihm wahrſcheinlicher Weiſe auch im Temperamente oder in der allgemeinen Beſchaffenheit des Körpers. Und wenn er es iſt, ſo hat er auch allemal gewiß das Genie und den Geſchmack des Vaters; woraus erhellet, daß dieſer Geſchmack eine Folge des körperlichen Temperaments iſt. Doch tragen ohne Zweifel auch die moraliſchen Urſachen zur Entwickelung dieſes natürlichen Geſchmackes nicht wenig bey. Ein Kind, das die Natur zum Geſchmacke an der Malerey beſtimmt hatte, wird doch niemals mit aller ſeiner natürlichen Anlage ein Maler werden, wenn es ihm an Gelegenheit fehlt, ſich mit den Gegenſtänden dieſer Kunſt näher bekannt zu machen. In der Seele des jungen Achilles, der am Hofe des **Lykomedes** unter dem Frauenzimmer ſteckte, lag ſchon die ganze Anlage zu einem entſcheidenden Geſchmack für den Krieg verborgen. Erſt mußte ihm aber **Ulyßes** Waffen vorhalten, ehe dieſer Geſchmack zum Ausbruche kam. Mancher große Dichter würde hingeſtorben ſeyn, ohne auch nur einen Vers gemacht zu haben, wenn er unter Menſchen gelebt hätte, die von der Dichtkunſt gar keine Begriffe gehabt. Hieraus ſcheint mir klar zu ſeyn, daß die moraliſchen Urſachen auf das Genie viel Einfluß haben: und eben dieß iſt ohne Zweifel auch die Urſache, warum ſich zu gewiſſen Zeiten mehrere große Genies zuſammengefunden, ſo wie dieß der Fall im Jahrhunderte **Leo des Zehnten** war.

Der Witz und die gründliche Beurtheilung, dieſe zum Genie ſo unentbehrlichen Eigenſchaften, hängen gleich ſehr von der Uebung und von der Natur ab. Es iſt bekannt, und der berühmte **Wolff** hat es in ſeiner Seelenlehre erwieſen, daß Gedächtniß und Einbildungskraft ſich durch öftere Uebung ausnehmend verſtärken laſſen.

ſen. Dieſe beyden Fähigkeiten aber tragen viel bey zum Witze. Nicht weniger iſt es gewiß, daß auch die Urtheilskraft durch eine anhaltende Uebung erhöht wird. Ein im Räſonnement ungeübter Menſch ſchließt weit weniger richtig, als ein anderer, der mit nichts größern natürlichen Fähigkeiten mehrere Uebung verbindet. Aus alle dem nun erhellet, daß in gewiſſen Abſichten das Genie eben ſo ſehr von Erziehung, Unterricht und Uebung, als von den natürlichen Anlagen des Geiſtes abhängt. Daraus erkennt man denn auch, warum unter rohen Völkern vorzügliche Genies nur ſo ſelten aufſtehn, unter geſitteten hingegen von Zeit zu Zeit ihrer etliche zum Vorſcheine kommen.

Was ich in dieſem Verſuche Gegenwart des Geiſtes (contenance) genannt habe, ſcheint bloß von der Natur herzurühren. Mir wenigſtens däucht ſie die Wirkung eines gewiſſen Gleichgewichtes in den Säften des Körpers und einer Kaltblütigkeit zu ſeyn, die ihren Grund im Temperamente hat. Die Zerſtreuung rührt daher, daß die Säfte des Körpers gar zu leicht nach Einer Seite hin beſtimmt werden. Wenn z. B. ein einziger Sinn in die Seele wirkt, ſo fallen wir in Träumereyen und Abweſenheiten, worinn wir auch beſtändig verharren würden, wenn nicht andere Sinne uns zu Hülfe kämen, und uns herausriſſen.

Die letzte Folge aus dieſem allen ſcheint mir zu ſeyn: daß das Genie zwar vornehmlich ein Geſchenk der Natur ſey, durch Ausbildung und andere moraliſche Urſachen aber geſtärkt und vermehrt werde; und daß ein Menſch, den ſonſt die Natur weniger begünſtiget, ſich durch Hülfe dieſer moraliſchen Urſachen über ein größeres Genie, das den Einfluß derſelben nicht ſo genoſſen, erheben könne. Aus dieſer Urſache haben ſich einige große Genies, die in finſtern Jahrhunderten lebten, nicht ſo ſehr in den Künſten und Wiſſenſchaften hervorgethan,

gethan, als andere nicht ſo große Genies, die einer beſſern Kultur genoſſen. Im Ganzen ſind die Trauerſpiele des Corneille unter den Trauerſpielen des Racine, obgleich dieſer unſtreitig kein ſo großer Geiſt war, als ſein Vorgänger. Und aus gleicher Urſache hat auch Raphael, ob er gleich am Genie kleiner ſcheint geweſen zu ſeyn, als Michel Angelo, in ſeinen meiſten Werken dieſen weit übertroffen. Dieß allein beweiſet ſchon, daß Uebung und Fleiß das Genie vermehren und erheben können; wenn man nämlich das Genie für die Geſchicklichkeit nimmt, in Werken, die vom Gebrauche der Seelenkräfte abhängen, mit Glück zu arbeiten: und in dieſem Sinne allein habe ich das Wort hier genommen.

# Verſuch
## über die Glückſeligkeit verſtändiger Weſen.

Die Aufſchrift dieſer Abhandlung ſcheint eine ſehr gemeine Materie anzukündigen; denn ſeit dem erſten Anfange der Philoſophie bis jezt hat man noch nicht aufgehört, über die Glückſeligkeit zu ſchreiben. Ich will aber hier die unzählige Menge von Schriften nicht vermehren, die moraliſche Maximen und Vorſchriften zur Erlangung einer vollkommnen Glückſeligkeit enthalten; dieſe müſſen entweder bereits erſchöpft ſeyn, oder ſie werden es niemals werden. Ich will mich vielmehr nur über zwey allgemeine Punkte dieſer wichtigen Materie einlaſſen. Nämlich zuerſt will ich die nothwendigen Bedingungen, die zur vollkommnen Glückſeligkeit eines verſtändigen Weſens erfordert werden; und zweytens die Möglichkeit oder Unmöglichkeit dieſer Bedingungen unterſuchen.

Ich ſchmeichle mir, durch dieſe Unterſuchung manche Zweifel über die moraliſche Einrichtung der Welt und die Wege der Vorſicht zu zerſtreuen; Zweifel, die die Philoſophen von jeher in große Verlegenheit geſetzt haben. In der That, wenn man auf der einen Seite erwägt, mit welcher Begierde alle vernünftigen Weſen nach einer vollkommenen Glückſeligkeit trachten, und auf der andern, wie wenig Glückſeligkeit gleichwohl unter den Menſchen zu finden iſt; ſo mögte man faſt das höchſte Weſen beſchuldigen, als ob es zur Befriedigung ſeiner Geſchöpfe nicht die beſte von allen möglichen Einrichtungen getroffen hätte; es ſey nun aus Mangel an Macht, oder an gutem Willen geſchehen. Dergleichen Zweifel müſſen nothwendig jeden nachdenkenden Verſtand ſehr beun-

ruhigen. Die Bemühungen der größten Philoſophen, das höchſte Weſen dagegen zu rechtfertigen, haben ſie bisher noch nicht ganz zerſtreuen können: und dieß allein iſt genug, um einen neuen Verſuch nicht nur zu entſchuldigen, ſondern ſo gar lobenswürdig zu machen.

Wenn man zum Urheber der Welt ein unendliches Weſen, von eben ſo unbegränzter Macht als Güte, annimmt, ſo muß man glauben, daß jedes verſtändige Weſen gerade ſo glücklich ſey, als es ſeiner Natur nach ſeyn könne, wenn auch gleich ſein Daſeyn mit gewiſſen Schmerzen und Leiden vergeſellſchaftet wäre. Könnte man annehmen, es ſey auch der Allmacht unmöglich, irgend ein endliches Weſen glücklich zu machen, ohne es vorher einen Zuſtand des Leidens und des Schmerzens durchgehen zu laſſen; ſo würden dann alle die Zweifel und Klagen verſchwinden, die ſich die Menſchen gegen den Schöpfer erlauben, wenn ſie leidende Geſchöpfe ſehen. Dieß hat mich gereizt, die Natur der endlichen verſtändigen Weſen mit der größten Aufmerkſamkeit zu unterſuchen, um daraus zu lernen, ob für ſie eine Glückſeligkeit möglich ſey, die völlig rein und von allen unangenehmen Empfindungen unvermiſcht wäre.

Darüber iſt man gemeiniglich eins, daß die Empfindung des Vergnügens glücklich, und die Empfindung des Schmerzens unglücklich mache. Ein Leben, in welchem jeder Augenblick eine angenehme Empfindung hervorbrächte, und kein Schmerz ſich zwiſchen eindränge; ſo ein Leben würde ohne Zweifel ein vollkommen glückliches Leben ſeyn. Die Vorſtellung eines ſolchen Lebens nimmt uns ſehr ein, und wir wünſchen, daß es möglich ſeyn möchte. Man iſt aber gemeiniglich gewohnt, das Vergnügen oder den Schmerz nur aus äußern Urſachen herzuleiten. Man bildet ſich ein, daß durch tauſend willkührliche Mittel, die aber oft ſehr ungereimt ausgedacht ſind, den Begebenheiten der Welt ganz eine andre Wendung hätte gegeben werden, und dadurch ein Leben entſtehn

kön-

können, das von allem Schmerze frey, und worüber nur Vergnügen und Annehmlichkeiten verbreitet wäre. Allein eine unordentliche und ſchwärmeriſche Einbildungskraft iſt nicht die ſchicklichſte Richterinn von der Möglichkeit und der Natur einer vollkommnen Glückſeligkeit. Nur dem ruhigen Verſtande kömmt es zu, darüber zu urtheilen.

Außer den äußern Urſachen der Glückſeligkeit, giebt es auch in uns ſelbſt eine Menge Dinge und Umſtände, durch deren Zuſammentreffen das Vergnügen und der Schmerz entſtehn oder auch verhindert werden kann. Die Begebenheiten der Welt ſind zufällig und könnten ohne Zweifel auch ganz anders ſeyn, als ſie wirklich ſind. Aber das Innere eines Dinges, dasjenige, was eigentlich ſein Weſen, ſeine Natur ausmacht; dieß kann gar nicht verändert werden, ohne daß das Ding ſelbſt aufhöre dasjenige zu ſeyn, was es war. Wenn nun die Natur eines endlichen Weſens ſo eingerichtet iſt, daß es nothwendig Schmerz erfahren muß, wenn es ſo glücklich ſeyn ſoll, als es werden kann; ſo iſt die höchſte Glückſeligkeit deſſelben ohne dieſe Vermiſchung mit dem Uebel nicht möglich. Auf die Unterſuchung der Natur eines endlichen Weſens alſo kömmt es hier vorzüglich an, wenn die Frage, von der hier die Rede iſt, ſoll entſchieden werden. Sie muß uns lehren, wie Vergnügungen und Schmerzen entſtehen, und wie man jene vervielfältigen und erhöhen, dieſe aber entfernen könne.

Wir wollen zuerſt unterſuchen, unter welchen Umſtänden und nach welchen Bedingungen ein verſtändiges, endliches Weſen von allem Schmerze könnte befreyet ſeyn. Obgleich der Schmerz auf tauſend verſchiednen Wegen in die Seele kommen kann, ſo laſſen ſich doch alle auf zwey Hauptwege zurückbringen. Die eine Art von Urſachen des Schmerzens liegt in dem verſtändigen Weſen ſelbſt; die andre außer ihm in der Einrichtung der Begebenheiten der Welt. Die innern Urſachen ſind:

 1) Die

1) Die Schwäche und eingeſchränkte Fähigkeit des Geiſtes, welche ihm nicht erlaubt in allen ſeinen Unterſuchungen ſo glücklich fortzugehn, wie er wünſcht. Ich will eine Idee entwickeln, eine Schwierigkeit auflöſen, eine Begebenheit erklären, einen Plan oder einen Entwurf machen. Alle meine Anſtrengung aber iſt vergeblich; ich finde nicht was ich ſuche, entweder, weil es wirklich meine Fähigkeiten überſteigt; oder weil ich nicht den beſten Weg gewählt habe, es zu finden: der Gang meiner Gedanken wird alſo aufgehalten; und die Seele wird gezwungen, den Gegenſtand, womit ſie ſich beſchäfftigte, zu verlaſſen. Dieß muß nothwendig eine unangenehme Empfindung erwecken. Hieher kann man auch die Irrthümer rechnen, die aus unrichtigen Urtheilen über die Dinge, und den Vorurtheilen, die ſich nach und nach erzeugen, entſtehen. Dieß muß eine oft ſehr ſchmerzhafte Empfindung verurſachen, ſobald wir unſre Irrthümer gewahr werden; und dieſe Empfindung kann oft ſehr lange fortdauern.

2) Eine Unvollkommenheit des moraliſchen Charakters, aus welcher Empfindungen und Handlungen entſpringen, die den ewigen Geſetzen der Ordnung und der moraliſchen Schönheit zuwider ſind. So oft wir gewahr werden, daß wir dieſen Geſetzen zuwider gedacht oder gehandelt haben; ſo empfinden wir Unzufriedenheit und Schaam.

Ich halte mich hier nicht bey dem Beweiſe auf, daß in den Fällen, welche ich genannt habe, der Schmerz ganz unvermeidlich ſey; weil ich in den vorhergehenden Theilen gezeigt habe, daß dieſe Art des Schmerzens eine Folge der Natur eines jeden denkenden Weſens ſey, welche, ſo oft die Urſache, der moraliſche Fehler, da iſt, nicht ausbleiben kann. Dieſe Art des Schmerzens zu vermeiden, würden folgende Stücke nothwendig erfordert werden: 1) die verſtändigen Weſen müßten Stärke und Größe des Geiſtes genug haben, um in allen ihren Unter-

terſuchungen glücklich zu ſeyn. 2) Sie müßten ſicher ſeyn, daß ſie ſich niemals in ihren Urtheilen irrten, oder wenigſten niemals dieſe Irrthümer gewahr würden. 3) Sie müßten eine ſo richtige Vernunft haben, daß niemals irgend eine ihrer Empfindungen oder Handlungen den Geſetzen der Ordnung oder moraliſchen Schönheit zuwider lieſe; oder ſie müßten auch dieſe Fähigkeit in einem ſo auſſerordentlich niedrigen Grade beſitzen, der ſie ganz unfähig machte, ihre Handlungen und Empfindungen mit jenen Geſetzen zu vergleichen. Es iſt ganz einleuchtend, daß nach dem Maaße, wie etwas an dieſen Bedingungen fehlt, das verſtändige Weſen vor dieſer Art innerer Schmerzen auch nicht geſichert ſey. Wir wollen es weiter unten unterſuchen, ob dieſe Bedingungen jemals können gänz erfüllt werden, oder nicht.

Die äußeren Urſachen des Schmerzens oder des Mißvergnügens können gleichfalls unter zwey Hauptarten gebracht werden. Denn dieſe Urſachen liegen 1) in den äußern Gegenſtänden, an denen wir eine wirkliche oder eingebildete Difformität oder Unvollkommenheit gewahr werden; oder die in uns einen körperlichen Schmerz durch ſolche Eigenſchaften hervorbringen, welche der Erhaltung unſers geſunden und behaglichen Zuſtandes zuwider ſind; oder die durch phyſiſche oder moraliſche Fehler einen geiſtigen Schmerz in uns erwecken: 2) in den Begebenheiten der Welt, welche unſern Wünſchen, unſern Abſichten und Entwürfen widerſprechen.

Wenn verſtändige Weſen von unangenehmen Empfindungen, die durch äußere Urſachen hervorgebracht werden, völlig frey ſeyn ſollten; ſo müßten 1) die äußern Gegenſtände, welche ſie durch ihre Sinne gewahr werden, gar keine Difformität, keine phyſiſche oder moraliſche Unvollkommenheit haben, oder die verſtändigen Weſen müßten wenigſtens gar nicht davon gerührt werden. 2) Alle ihre Wünſche, Abſichten und Entwürfe müßten auf das vollkommenſte mit den Begebenheiten

der Welt zuſammenſtimmen; oder wenn ſich irgend ein Widerſpruch zwiſchen ihnen fände, ſo müßte derſelbe gar nicht bemerkt werden können.

Alle dieſe Bedingungen, und auch alle diejenigen, von denen ich oben geredet habe, könnten auf eine einzige zurückgebracht werden, nämlich dieſe, daß die verſtändigen Weſen ganz **unempfindlich und gedankenlos** wären. Ich habe an einem andern Orte bewieſen, daß der innere Grad einer ſchmerzhaften Empfindung, wenn alle übrigen Umſtände gleich angenommen werden, allemal dem Grade der Aufmerkſamkeit und Ueberlegung vollkommen angemeſſen ſeyn müſſe. Dieſe Bemerkung wird durch die Erfahrung beſtätigt. Je dümmer ein Thier iſt, deſto weniger iſt es für den Schmerz empfindlich. Wenn alle verſtändige Weſen ſich ihres Daſeyns nur auf eine ſo unvollkommne Art bewußt wären, als die Thierpflanze; ſo würde ſehr wenig Schmerz in der Welt ſeyn.

Um aber nun zu urtheilen, ob dieſe Bedingungen möglich oder unmöglich ſind, müſſen wir auch die Bedingungen erwägen, welche eben ſo nothwendig erfodert werden, wenn die verſtändigen Weſen angenehme Empfindungen haben ſollen. Nicht die bloße Abweſenheit des Schmerzens macht glücklich; es wird noch weit mehr dazu erfodert, wenn das Leben eine ununterbrochne Reihe angenehmer Augenblicke ſeyn ſoll. Wenn nun die nothwendigen Bedingungen des Vergnügens denen eben ſo nothwendigen, welche die Befreyung von allem Schmerze fodert, widerſprächen; ſo könnten wir ganz ſicher behaupten, daß die vollkommne Glückſeligkeit unmöglich ſey.

Ich habe oben *) ſchon ausführlich genug von den Bedingungen geredet, welche jede Art des Vergnügens erfo-

*) In der Unterſuchung über den Urſprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

erfodert; ich darf alſo hier meinen Leſer nur auf jene Ausführung zurückweiſen. Was die ſinnlichen Vergnügungen betrifft, die auf die Organiſation des Körpers beruhen; ſo habe ich bewieſen, daß ſie Ordnung und Regelmäſſigkeit in den Bewegungen, welche die Nerven der Sinne berühren, erfodern. Da unſer Körper ein Theil der materiellen Welt iſt, ſo wird er auch durch alle Bewegungen, die in der Welt vorgehn, modificirt. Wenn alſo ein jedes verſtändige Weſen von den äußern Gegenſtänden ununterbrochen angenehme Eindrücke erhalten ſollte; ſo müßte alle Bewegung in der Welt, den Geſetzen der Schönheit und Ordnung, welche für alle Weſen dieſelben ſind, angemeſſen ſeyn.

Die intellektuellen Vergnügungen ſetzen nothwendig Kenntniſſe, Reflexion, überhaupt Bildung des Geiſtes, und einen unaufhörlichen Fortgang von einem Grade der Einſicht zum andern voraus. Denn die Ideen, wenn ſie auch noch ſo angenehm ſind, verlieren doch durch die öftere Widerholung etwas von ihrem Reize; die alten müſſen immer durch neue und noch mehr zuſammengeſetzte erſetzt werden. Die vollkommne intellektuelle Glückſeligkeit kann alſo nicht ohne ſehr ausgebreitete Kenntniſſe und ohne eine ſehr große Fertigkeit im Denken beſtehen. Dieſe werden wenigſtens in einem ſolchen Grade nöthig ſeyn, daß das verſtändige Weſen nicht in Gefahr iſt, ſich zu irren und daß es Wahrheit und Vollkommenheit in den Dingen gewahr werden kann, von welcher Seite ſie ſich ihm darſtellen mögen. Da das Ganze oder die Natur der Gegenſtand iſt, mit dem ſich die Seele unaufhörlich beſchäfftigt; ſo müſſen Ordnung und Schönheit allenthalben über ſie ihren Glanz verbreiten, um die verſtändigen Weſen unaufhörlich mit ſolchen Gegenſtänden ihrer Betrachtung zu verſorgen, die ihnen angenehme Empfindungen verurſachen.

Die moraliſchen Vergnügungen ſetzen weniger Kenntniſſe voraus, als die intellektuellen, aber mehr Thätigkeit. Sie fodern eine beſtändige aufmerkſame Sorgfalt, den Zuſtand andrer verſtändiger Weſen kennen zu lernen, und eine Fähigkeit in dieſelben wirken zu können. Dieß ſetzt in den verſtändigen Weſen ſelbſt eine vollkommne moraliſche Güte und die genaueſte Verbindung zwiſchen ihnen voraus. Denn ohne dieſe Verbindung könnte ſich die moraliſche Güte gar nicht äußern. Es iſt auch noch ferner nöthig, daß dieſe Verbindungen ſich beſtändig vermehren und immer weiter ausbreiten. Denn das moraliſche Vergnügen muß unaufhörlich wachſen, wenn es nicht bald aufhören ſoll.

Dieß ſind die Bedingungen, welche nothwendig erfodert werden, um von allem Schmerze frey zu ſeyn, und unaufhörlich von einem Vergnügen zum andern überzugehen. Man muß wohl bemerken, daß alle dieſe Bedingungen ſich nicht bloß auf die beſondre Natur des Menſchen, ſondern auf das Weſen eines jeden denkenden Geiſtes gründen; und daß ſie daher auch bey allen dieſen Arten verſtändiger Weſen, ſie mögen ſeyn, welche ſie wollen, dieſelben ſeyn müſſen. Menſch, Engel oder Erzengel haben am Ende doch alle eine Natur; und wenn ſie höchſtglücklich ſeyn ſollen; ſo werden dazu immer eben dieſelben Bedingungen erfodert, eine Klaſſe der Geſchöpfe mag übrigens von der andern noch ſo ſehr verſchieden ſeyn.

Vergleicht man dieſe Bedingungen mit denen, welche nothwendig erfodert werden, wenn ein verſtändiges Weſen von allem Schmerze befreyet ſeyn ſoll; ſo kann man folgende Beobachtungen machen: 1) daß die Art der Beraubung, welche auf eine vollkommne Unempfindlichkeit, auf eine Erniedrigung aller intellektuellen Fähigkeiten zu den thieriſchen, und auf ein Unvermögen Wahrheit und moraliſche Schönheit zu bemerken und zu empfinden, beruht; daß dieſe Beraubung nicht ſeyn kön-

könne, ohne daß auch die Bedingungen, welche zum Vergnügen erfodert werden, darunter leiden. Denn man muß, wenn man auf dieſe Art dem Schmerz entweichen will, nothwendig alle die Fähigkeiten eines Weſens zerſtören, die es in Stand ſetzen, ſinnliches, intellektuelles und moraliſches Vergnügen zu genießen. 2) daß folglich die übrigen nothwendigen Bedingungen zur Vermeidung des Schmerzens beynahe völlig dieſelben ſind, als die, welche zum Genuß des Vergnügens erfodert werden, deren Weſentliches auf der einen Seite die Vollkommenheit der intellektuellen Fähigkeiten und der Empfindſamkeit des Herzens, verbunden mit ausgebreiteten Kenntniſſen; auf der andern eine vollkommne Ordnung in der Einrichtung und den Begebenheiten der Welt iſt.

In dieſen Bedingungen finden wir nun gar keinen Widerſpruch, um deſſen willen wir leugnen müßten, daß eine vollkommne Glückſeligkeit möglich ſey. Vielmehr da der Menſch fähig und dazu eingerichtet iſt, ſeine intellektuellen und moraliſchen Fähigkeiten immer zu vervollkommnen, ſo ſcheint er vielmehr dazu beſtimmt zu ſeyn, immer weiter und weiter zu der höchſtvollkommnen Glückſeligkeit fortzuſchreiten. Und wenn man ferner annimmt, die Einrichtung der Welt ſey das Werk eines unendlich weiſen, allmächtigen Weſens; ſo iſt es unmöglich, daß dieſes Weſen nicht ſollte den Geſetzen der Ordnung und Schönheit gemäß gehandelt haben. Denn es hätte ja ſonſt ſeinem eignen Weſen zuwider gehandelt. Iſt aber die Welt nach dieſen Geſetzen gebildet; ſo kann es ſchlechterdings weder in den Theilen noch im Ganzen irgend einen wirklichen Fehler geben; und wenn ein endlicher Geiſt ſolche Fehler zu bemerken glaubt, ſo müſſen ſie allemal nur anſcheinend ſeyn. Da aber ſeine Fähigkeiten ſich unaufhörlich von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern erheben; ſo iſt es möglich, oder vielmehr wahrſcheinlich, daß er auf irgend

einer dieſer Stufen einmal die Dinge ſehn wird, wie ſie wirklich ſind. Dann kann alſo kein Schmerz von auſſen her dieß verſtändige Weſen mehr rühren; durch die Vollkommenheit ſeiner Fähigkeiten iſt es auch keinem Schmerz, deſſen Quelle in ihm ſelbſt liegt, mehr unterworfen; alſo vom Schmerz überhaupt befreyet.

Die Vorausſetzung eines unendlichen Weſens, das Urheber der Welt iſt, führt uns auch in Abſicht des Vergnügens zu eben ſo angenehmen und beruhigenden Folgerungen. Man wird, wenn man nur ein wenig nachdenkt, ſich leicht überzeugen, daß alle nothwendige Bedingungen, die zum Vergnügen erfodert werden, den Geſchöpfen eines ſolchen Weſens nicht entſtehen können.

Aus allem, was ich bisher geſagt habe, läßt ſich folgender Schluß ganz natürlich ableiten: Wenn man ein unendliches, höchſtvollkommnes Weſen annimmt, das die Urſache alles deſſen iſt, was exiſtirt; ſo iſt es nicht nur möglich, ſondern höchſtwahrſcheinlich, daß alle endliche verſtändige Weſen bey dem beſtändigen Fortgange ihrer Vollkommenheit, in irgend einem Zeipunkte, endlich einmal einen ſolchen Zuſtand erreichen werden, wo ſie vor allem Schmerz geſichert, von einer angenehmen Empfindung zur andern übergehen werden. Dann wird jedes empfindende und verſtändige Weſen ganz glücklich ſeyn, dann wird von allen in allen Theilen der Welt nur Ordnung, Harmonie und Schönheit wahrgenommen werden.

Hier nun kömmt eine Frage vor, die wichtig und unſrer Aufmerkſamkeit allerdings ſehr würdig iſt, nämlich dieſe: Wenn es möglich war, daß die Welt dieſen höchſten Grad der Vollkommenheit erreichen konnte, warum gab ihn ihr das unendliche Weſen nicht gleich vom Anfange? Warum mußten die verſtändigen Weſen auf einem ſo unangenehmen und ſchmerzhaften Wege zur Vollkommenheit gelangen? Warum ſo vielen Schwachheiten, ſo vielen Irrthümern, ſo vielem Elende unter-

unterworfen ſeyn, um die Abſicht ihres Daſeyns zu erreichen? In der That iſt dieß eine Unterſuchung, die noch mehr, als bisher, von den Philoſophen durchdacht zu werden verdiente. Wenn von dem Nichtſeyn zur höchſten Stufe des Daſeyns ein unmittelbarer Uebergang möglich wäre, ohne daß die verſtändigen Weſen dabey etwas verlören; ſo ſcheint es, als wäre eine ſolche Einrichtung vorzüglich würdig geweſen, von dem höchſtgütigen Weſen beliebt zu werden. Da dieß aber nicht geſchehn iſt, könnten wir denn nicht auch eben ſo natürlich zurückſchließen, daß eine ſolche Einrichtung nicht möglich war?

Allein worauf gründet ſich denn dieſe Unmöglichkeit? Auf die Natur des Urhebers oder des Werkes? Wollte die Weisheit und Güte des unendlichen Weſens den endlichen verſtändigen Weſen ſo viele Uebel etwa nicht erſparen? Oder war die Natur dieſer Weſen ſelbſt keiner ganz reinen, mit keinem Uebel gemiſchten Glückſeligkeit fähig? Ich wage es zu ſagen, daß die Philoſophen dieſe Fragen bisher etwas zu ſehr obenhin beantwortet haben. Es ſollte in der That bey dem erſten Anblicke ſcheinen, daß, da Gott den endlichen Weſen das Daſeyn gab, er auch ihre Natur und ihre Eigenſchaften nach ſeinem Belieben habe beſtimmen und dabey gar kein Hinderniß von Seiten der Geſchöpfe finden können. Nach dieſer Vorausſetzung hätte er ſie untrüglich und vollkommen gut machen können, ohne irgend einige Vermiſchung mit dem Böſen. Man wagt es nun hieraus zu folgern, daß, weil Gott nicht ſo, wie man glaubt, daß er hätte handeln können, gehandelt hat, ſeine eigne Natur Ihn müſſe davon abgehalten haben. Und man geht ſo weit, daß man auch gerne wiſſen möchte, welche beſondre Eigenſchaften Ihn vermocht haben, dem Böſen einen Eintritt in ſeine Welt zu erlauben? Man hat geglaubt, hiebey eine unendliche Weisheit zu entdecken, welche das wirkliche

Uebel

Uebel zugelaſſen habe, um dadurch grösſeres zu vermeiden, und das möglichſte Gute hervorzubringen.

Wenn man dieß Räſonnement etwas genauer unterſucht; ſo findet man, daß es zwar dem Scheine nach das Uebel einer Zulaſſung der göttlichen Weisheit beymißt, in der That aber vorausſetzt, das Uebel ſey durch die Natur der endlichen Weſen nothwendig, weil ja die höchſte Weisheit nichts anders thun ſoll, als das Uebel vermindern, ſo viel es möglich iſt; das heißt, ſo weit es die natürliche Unvollkommenheit der Geſchöpfe zuläßt. Wenn eine Welt, in der alle verſtändige Weſen zu allen Zeiten die höchſte Glückſeligkeit genöſſen, möglich geweſen wäre; ſo würde ſie ohne Zweifel auch durch die höchſte Weisheit wirklich geworden ſeyn. Ich habe aber bewieſen, daß eine ſolche Welt möglich ſey, wenn man vorausſetzt, daß das erſte Weſen allen ſeinen verſtändigen Geſchöpfen gleich anfangs den höchſten Grad von Vollkommenheit des Verſtandes und Herzens hätte geben können, den ſie, bey der itzigen Einrichtung nach und nach, und erſt nach gewiſſen Zeitperioden erreichen. Wollte man behaupten, daß die göttliche Weisheit einen ſolchen Sprung nicht habe zulaſſen können; ſo wäre man verbunden, zu beweiſen, was daraus für Uebel würden entſtanden ſeyn. Da ein ſolcher Beweis gewiß nicht wird geführt werden können; ſo bleibt nichts, als der Gedanke übrig, daß dieſer Sprung mit der Natur endlicher Weſen nicht beſtehen könne. Dieß angenommen ſiehet man deutlich ein, daß das Uebel durch gar keine Veranſtaltung habe verhindert werden können, wenn endliche Weſen exiſtiren ſollten.

Ich habe alſo nun bewieſen, daß nicht irgend eine Eigenſchaft des unendlichen Weſens, ſondern die Natur der endlichen Weſen ſelbſt es unmöglich mache, daß dieſe ganz vollkommen glücklich ſeyn können. Dieſe Unmöglichkeit iſt eigentlich dieſe: Die Natur eines endlichen Weſens erlaubt nicht, daß es denjenigen Grad von Vollkom-

kommenheit, welcher zu der höchſten Glückſeligkeit nothwendig iſt, erreiche, ohne vorher eine gewiſſe Anzahl niedrigerer Grade, wo es bald Vergnügen, bald Schmerz empfand, durchgegangen zu ſeyn. Dieß iſt alſo nicht nur dem menſchlichen Geſchlechte, ſondern auch allen verſtändigen endlichen Weſen überhaupt eigen, daß ſie die höchſte Glückſeligkeit nicht genießen können, ohne vorher Schmerz und Unannehmlichkeiten erfahren zu haben.

Die Gründe, auf welchen wir dieſen wichtigen Grundſatz gebauet haben, beruhen theils auf die Erfahrung, da wir ſehen, daß alle endliche Weſen, die wir kennen, noch nicht den höchſtmöglichen Grad ihrer Glückſeligkeit erreicht haben; theils anf die Eigenſchaften Gottes, da wir uns den Gedanken nicht erlauben können, daß eine beſſere und vollkommnere Einrichtung der Dinge möglich geweſen ſey, als die iſt, welche wir wirklich geworden ſehn. Wir können aber auch noch auf einem andern Wege uns die Wahrheit, von der wir reden, beweiſen. Man kann nämlich aus der Natur eines endlichen Weſens ſelbſt zeigen, es ſey unmöglich, daß es auf einmal, das heißt ohne alle Folge, das werde, was es durch den ſtufenweiſen Fortgang ſeiner Vollkommnung werden kann. An dieſen Beweis hat, ſo viel mir bekannt iſt, noch kein Philoſoph gedacht; und er kann doch, wenn er wohl geführt und mit andern Beweiſen verbunden wird, allen Zweifeln gegen die höchſte Güte Gottes und gegen die Vollkommenheit der Welt völlig abhelfen. Denn da Gott das Weſen der Dinge nicht ändern kann, ſo konnte er auch den endlichen Weſen nicht zu allen Zeiten den höchſten Grad der Glückſeligkeit geben, weil das weſentlich unmöglich iſt.

Ich geſtehe gern, daß es mir nicht leicht ſcheint, aus der Natur endlicher Weſen demonſtrativiſch zu beweiſen, es ſey unmöglich, daß dieſe Weſen durch einen Sprung und ohne Folge ſo glücklich ſeyn können, als ſie es zu wer-

werden fähig ſind. Doch glaube ich, man könne hierüber ſo viel ſagen, als zur Einſicht der Wahrheit dieſes Grundſatzes, und zur Unterdrückung aller Arten von Zweifel und Klagen hinlänglich iſt. Ich will alſo meine Bemerkungen über dieſen Gegenſtand vortragen, und hoffe, daß die Neuheit und Schwierigkeit mich entſchuldigen werden, wenn das, was ich ſagen will, meinen Leſern nicht ſo einleuchtend und überzeugend ſchiene, als ich es wünſchte.

Es ſey mir erlaubt, den Gründen, womit ich meine Behauptung beweiſen will, noch eine allgemeine Bemerkung voranzuſchicken. Es iſt ſehr einleuchtend, daß eine vollkommen beruhigende Unterſuchung dieſer Art eine ganz deutliche, genaue und vollſtändige Einſicht in die Natur der endlichen verſtändigen Weſen erfodere. Denn erſt muß man das Weſen des Dinges, wovon die Rede iſt, bis auf den Grund kennen, ehe man deutlich einſehen kann, ob etwas mit dieſem Weſen übereinſtimme, oder ihm widerſpreche, das heißt, möglich oder unmöglich ſey? Nun haben wir aber gewiß keine ſolche ordentliche und vollſtändige Einſicht von der Natur verſtändiger Weſen; man darf ſich alſo auch nicht ſchmeicheln, jemals mit vollkommner Gewißheit ſagen zu können, dieſes oder jenes ſey in Abſicht dieſer Weſen möglich oder unmöglich. Wir mögen noch ſo viel über dieſe Gegenſtände denken; es bleibt doch immer ein gewiſſer Grad der Ungewißheit übrig.

Dieſe Bemerkung ſoll nicht nur die Unvollkommenheit, welche man in dem folgenden Räſonnement finden wird, entſchuldigen; ſie ſoll auch zugleich diejenigen vorſichtig machen, welche bey dieſer Unterſuchung Einwürfe gegen die höchſte Güte Gottes machen wollen. Es iſt ihnen nicht erlaubt, dieſen Einwürfen ein beſonderes Gewicht beyzulegen, wenn ſie nicht überzeugend beweiſen können, es ſey Gott möglich geweſen, die verſtändigen Weſen auf einem kürzern Wege, als er gethan hat, glück-

lich

lich zu machen. Man darf auch dieſe Möglichkeit nicht als etwas annehmen, das ſchon durch ſich ſelbſt gewiß wäre. Es werden unendlich ausgebreitetere und vollſtändigere Einſichten als wir itzt haben, dazu erfodert, um hierinn ganz ſicher urtheilen zu können. Nichts iſt unter den Menſchen gewöhnlicher, als daß ſie die allgemeine Einrichtung der Welt tadeln; und nichts iſt gleichwohl ſchwerer, als hierüber mit Kenntniß der Sache reden zu können. Ich werde einen ſo erhabnen und ſo ſchweren Gegenſtand nicht ohne eine gewiſſe Schüchternheit behandeln, und alle mögliche Vorſicht anwenden, um nicht an die Klippen zu ſtoßen, die ſo ſchwer zu vermeiden ſind.

Kein endliches verſtändiges Weſen kann eher glücklich ſeyn, bis es eine gewiſſe Reihe deutlicher Ideen gehabt hat. Man hat ſchon lange bewieſen, es ſey ein unterſcheidendes Kennzeichen des unendlichen Weſens, daß es alles, was es ſeyn kann, zu gleicher Zeit iſt; da hingegen ein endliches Weſen nur ſtufenweiſe die höchſte Vollkommenheit ſeines Daſeyns erreichen kann. Wir finden auch hier davon ein ſehr merkwürdiges und beſonderes Beyſpiel. Ich habe ſchon weiter oben geſagt, daß die vollkommenſte Glückſeligkeit ausgebreitete Einſichten und deutliche Ideen vorausſetzt; und mithin alles dasjenige, was nothwendig iſt, dieſe Einſichten und dieſe Ideen zu erwerben. Wenn wir aber die Natur eines endlichen Weſens erwägen, ſo finden wir, daß es nur in einer gewiſſen Zeit ſich Kenntniſſe erwerben kann; und daß je vollkommener und mannichfaltiger die Kenntniſſe, je mehr und je deutlicher die Ideen ſind, auch deſto längere Zeit erfodert wird, ſie zu erwerben. Wir wollen einmal annehmen, ein endliches verſtändiges Weſen hätte in dem erſten Augenblicke ſeines Daſeyns alle mögliche Ideen, das heißt, ein anſchauendes Bild von dem Ganzen. Müßte nicht dieſe Idee nothwendig ſehr verwirrt ſeyn? Denn ſollte ſie

 deut-

deutlich ſeyn; ſo müßte das endliche Weſen durch eine einzige Handlung des Verſtandes alles, was da iſt, und alle unzählbaren Arten des Daſeyns umfaſſen und ſich vorſtellen können; es müßte ganz deutlich und vollſtändig das Daſeyn der Welt mit allem, was davon abhängt, kennen. Dieß aber iſt gerade der unterſcheidende Vorzug des unendlichen Weſens. Ein endliches Weſen kann nur wenige Gegenſtände auf einmal umfaſſen; es gehören verſchiedne und wiederholte Handlungen ſeines Verſtandes dazu, wenn es ſeine Einſichten erweitern, und ſie bis zu einem vorzüglichen Grade von Deutlichkeit erhöhen ſoll. Da es ſeiner Natur nach unmöglich in einem Zeitpunkte auf alle einzelne Jdeen, welche die Jdee des Ganzen in ſich ſchließt, eine gleich große Aufmerkſamkeit wenden kann; ſo muß es nothwendig ſeine Aufmerkſamkeit nach einander bald auf dieſen bald auf jenen Theil richten. So muß alſo ein endliches Weſen, es mag auch noch ſo viel Stärke des Geiſtes beſitzen, nothwendig Zeit dazu gebrauchen, um alle beſondere Jdeen, welche eine zuſammengeſetzte Jdee enthält, ſich deutlich zu machen.

Noch weniger aber kann dieſes Weſen eine Kenntniß von wirklichen Begebenheiten, von Wirkungen der Urſachen ohne eine Folge von Jdeen haben. Denn gehört zu dieſer Kenntniß nicht nothwendig Erfahrung, und zu der Erfahrung Zeit?

Noch mehr. Wenn wir mit etwas Aufmerkſamkeit überlegen, wie das endliche Weſen deutliche Begriffe erwerben könne; ſo wird es uns ganz einleuchtend, daß dazu auf einanderfolgende Handlungen des Verſtandes erfodert werden, die ſo ſehr von einander verſchieden ſind, daß ſie ſchlechterdings nicht zu gleicher Zeit geſchehen können. Was für verſchiedne Aeußerungen des Geiſtes ſind nicht die Aufmerkſamkeit, die Reflexion, das Gedächtniß, die Abſtraktion, das Verbinden oder Trennen der Jdeen u. ſ. w.? Jſt es wohl möglich, daß ein endliches

liches Weſen zu gleicher Zeit ſich auf ſo ganz verſchiedne Arten äußern könnte?

Alles dieſes, dünkt mich, beweiſet genugſam, daß ein endliches Weſen gründliche und ausgebreitete Einſichten nicht anders als in einer gewiſſen Zeit erwerben kann; und daß es alſo Gott ſelbſt unmöglich war, Weſen zu ſchaffen, die gleich in dem erſten Augenblicke ihres Daſeyns alle die Kenntniſſe hatten, die zu der höchſten Glückſeligkeit nothwendig erfodert werden. Ich weiß ſehr wohl, daß man gemeiniglich glaubt, die Allmacht könne durch eine einzige Handlung auch die roheſte Seele erleuchten. Aber es kömmt hier nicht auf das an, was man ſich ohne alle Kenntniß der Sache einbildet. Ein Menſch, der gar nichts von Geometrie weiß, kann ſich einbilden, es ſey nichts leichter, als ein Dreyeck zu verfertigen, das zwey rechte Winkel hätte, ob dieß gleich ein völliger Widerſpruch iſt. Da die Vorausſetzung, deren ich vorher erwähnt habe, der weſentlichen Natur eines endlichen Weſens ganz zuwider iſt, ſo wenig es auch beym erſten Anblicke den Schein hat; ſo iſt ſie auch unmöglich, weil Gott dem endlichen Weſen nicht die Eigenſchaften des unendlichen beylegen kann.

Ich habe oben bemerkt, und auch ſchon anderswo bewieſen, daß je gründlicher und ausgebreiteter die Kenntniſſe, je vollkommner die Fähigkeiten eines endlichen Weſens ſind; deſto geſicherter es vor dem Schmerze, und deſto fähiger es zum Genuße jeder Art von Vergnügen iſt. Hieraus folgt alſo, (wenn alle übrigen Umſtände gleich ſind) daß je mehr Zeit es angewandt hat, ſeine Kenntniſſe vollkommner zu machen, deſto mehr nähert es ſich der höchſten Glückſeligkeit. Nur in einer gewiſſen Zeitfolge alſo kann das endliche Weſen dasjenige werden, was ihm ſeine eingeſchränkte Natur nicht erlaubt in dem erſten Augenblicke ſeines Daſeyns zu ſeyn. Jeder, der nur irgend eine Idee von dem hat, was Erkenntniß und Wahrheit iſt, muß ſich ſehr leicht überzeugen können,

 daß

daß das Reich der Wahrheit ganz unermeßlich und unbegränzt ſey. Es iſt ein Meer ohne Grund, aus welchem die verſtändigen Weſen unaufhörlich neue Jdeen, neue Kenntniſſe, neue Vergnügungen ſchöpfen. Nie werden ſie aufhören, an Vollkommenheit und Einſichten zu wachſen.

Dieſe Betrachtung muß uns noch auf eine Folgerung leiten, welche alle die Dunkelheiten, durch welche die menſchliche Vernunft ſo oft aufgehalten wird, wenn ſie über die Wege und Abſichten Gottes nachdenken will, zerſtreuen kann. Wenn bey dem endlichen Weſen alles ſucceſſiv iſt; ſo kann es unmöglich ſchon in dem erſten Augenblicke ſeines Daſeyns vollkommen glücklich ſeyn. Es kömmt aus den Händen ſeines Schöpfers begabt mit allem, was es bedarf um ſo glücklich zu ſeyn, als es nach ſeinen Verbindungen und Verhältniſſen mit allen übrigen Weſen ſeyn kann. Aber eh es das wird, muß es erſt nach und nach ſeine Fähigkeiten entwickeln. Sein Daſeyn fängt mit einer ſehr dunkeln und höchſtſchwachen Empfindung deſſelben an. Seine erſten Jdeen ſind ganz natürlich ſehr verwirrt, und nur von ſehr ſchwachen Empfindungen begleitet. Unterdeſſen werden die angebornen Fähigkeiten immer mehr geübt, immer weiter vervollkommnet; und alſo wird das Weſen ſelbſt immer aufgeklärter. Seine Vergnügungen werden immer häufiger, und auch immer ausgebreiteter und gründlicher; ohne daß ſie deswegen jemals aufhören müßten; denn ſie ſind eines Wachsthumes ins Unendliche fähig. So wird alſo dieſes Weſen, das in dem erſten Augenblicke ſeines Daſeyns nur eine gedankenloſe und unempfindliche Monade war, in entferntern Zeitperioden ein erhabner Geiſt, der ſich dem unendlichen Weſen unaufhörlich nähert, ſo nähert, wie ſich ein endliches Weſen dem unendlichen nähern kann. Dieß iſt eine kurze Abbildung ſeines Fortganges, der auf die unveränderliche Einrichtung ſeiner Natur gegründet iſt.

Nach-

Nachdem ich als einen vorläufigen Grundſatz feſtgeſetzt habe, „daß die endlichen Weſen nicht auf einmal ſondern nur in einer gewiſſen Zeitfolge vollkommen glücklich werden können;“ ſo unterſuche ich nun auch die Frage: „ob es nothwendig war, „daß ſie vorher einen Zuſtand unangenehmer Empfindungen durchgehen mußten?“ Hier, dünkt mich, kann man ſchon vorherſehen, daß eine kurze Unterſuchung hinreichen werde, dieſe Frage bejahen zu laſſen. Denn wenn man allen Urſachen des Schmerzens nachgeht; ſo ſieht man ſie endlich in einer gemeinſchaftlichen Quelle, nämlich in den Schranken und der Unvollkommenheit der endlichen Weſen vereiniget. Eben deswegen, weil alle endliche Weſen nothwendig unvollkommen ſind, ſind ſie auch ganz nothwendig dem Schmerz unterworfen, und können ſchlechterdings nicht eher von ihm befreyt werden, als bis ſie den obgedachten Grad der Vollkommenheit erreicht haben; welches aber ſchwerlich eher als in einem Zeitpunkte geſchehen kann, der von ihrer Entſtehung ſehr weit entfernt iſt. Eine etwas genauere Zergliederung der Begriffe, welche bey dieſer Frage zum Grunde liegen, wird dieſes vorläufige Urtheil noch weiter beſtätigen.

Wir haben es als eine ſehr nothwendige Bedingung zur Vermeidung des Schmerzens befunden, daß die verſtändigen Weſen alle ihre Begierden, Wünſche und Entwürfe den Begebenheiten der Welt vollkommen gleichmäßig einrichten. Daß die Begebenheiten der Welt unſern Wünſchen zuwider laufen, iſt ohne Zweifel die gewöhnlichſte Urſache unſrer Schmerzen. Es iſt alſo vorzüglich wichtig, daß wir unterſuchen, ob die endlichen Weſen von dieſer Art Schmerzen befreyet ſeyn können, oder nicht?

Die Welt iſt ein Syſtem, welches durch das unendliche Weſen hervorgebracht und geordnet iſt. Dieſe Wahrheit lege ich hier als ausgemacht zum Grunde. Alle

Theile dieſes Syſtems, die gleichzeitigen und die auf einanderfolgenden, müſſen demnach ſo mit einander verbunden ſeyn, daß ſie ein regelmäßiges Ganze ausmachen, deſſen Theile nach den allgemeinen Geſetzen der Vollkommenheit und Schönheit, die das Weſen dieſes Syſtems beſtimmen, eingerichtet ſind. Es bedarf nur einer ſehr geringen Aufmerkſamkeit, um einzuſehen, daß jede andere Vorſtellung von der Welt ſich mit dem Begriffe eines unendlichvollkommnen Urhebers ſchlechterdings nicht vertrage. Wenn aber dem ſo iſt, ſo hängt nun jede einzelne Begebenheit von dem Ganzen ab, und um zu beurtheilen, ob eine gewiſſe Sache ſich in der Welt begeben ſolle, muß man von dieſen Ganzen eine deutliche Vorſtellung haben.

Nun iſt es aber ganz einleuchtend, daß ein verſtändiges Weſen gar keine andern Entwürfe und Wünſche haben könne, als die ganz natürliche und nothwendige Folgen ſeiner Ideen ſind. Wenn mir z. B. etwas gut ſcheint, ſo iſt es ganz unmöglich, daß ich nicht eine Begierde empfinden ſollte, dieſes Gute zu beſitzen; und eben ſo unmöglich iſt es, daß ich wünſchen ſollte, etwas zu beſitzen, wovon ich gar keinen Begriff habe. Die Wünſche nnd Begierden eines jeden verſtändigen Weſens müſſen alſo nothwendig aus der Beſchaffenheit ſeiner Ideen entſpringen, und durch ſie beſtimmt werden. Dieſe Ideen werden nun wieder durch die Stelle, welche ein Weſen in dem Ganzen einnimmt, durch den Grad ſeiner Fähigkeit, und durch die Zeit, in welcher es dieſelbe hat vervollkommnen können, bey jedem einzelnen Weſen ganz verſchieden beſtimmt. Sie ſind alſo eine lange Zeit hindurch nur ſehr eingeſchränkt; ſo lange nehmlich das verſtändige Weſen nur einen gewiſſen Theil des Ganzen zu überſehen fähig iſt. Nach und nach lernt es immer mehr überſehn, und ſeine Ideen werden alſo auch immer mehr erweitert und berichtigt. Hieraus folgt nun, daß die Wünſche des endlichen Weſens unmöglich immer

mit

mit den Begebenheiten der Welt, welche die Reſultate der Geſetze des Ganzen ſind, übereinſtimmen können. Dieß wäre nur dann möglich, wenn das endliche Weſen einen deutlichen Begriff von dem Ganzen hätte; und alle Triebfedern der Begebenheiten kennte. Dann würde es einſehn, was und warum alles geſchehn und geſchehn müßte; es würde empfinden, daß alles, was geſchieht, den Geſetzen der Ordnung und Vollkommenheit ganz angemeſſen ſey. Es würde mit allem, was ihm begegnete, gerne zufrieden ſeyn; und ſich mit Vergnügen dem Laufe der Natur überlaſſen.

Was ich hier geſagt habe, beſtätiget die Erfahrung. Je ausgebreiteter und richtiger die Einſichten eines verſtändigen Weſens ſind; deſto ſeltener betrügt es ſich in ſeinen Erwartungen des Künftigen, deſto weniger wünſcht es ſich unmögliche Dinge. Der Begriff des Ganzen iſt unendlich mannichfaltig und zuſammengeſetzt. Er iſt anfangs nur ſehr dunkel; nach und nach wird er mehr entwickelt und erhält mehr Deutlichkeit. Je mehr die Vernunft an Stärke gewinnt; deſto mehr werden auch ihre Vorſtellungen von den Dingen dem Weſen derſelben angemeſſen, und in eben dem Maße werden die Schmerzen vermindert. So nimmt alſo die Vollkommenheit und Glückſeligkeit der verſtändigen Weſen immer in gleichem Verhältniſſe zu. Wenn dieß Ganze nicht unendlich iſt, ſondern gewiſſe Schranken hat; ſo iſt es möglich, daß ein endliches Weſen einmal eine deutliche Idee von dem Ganzen erhalte, und dann, wie es eine natürliche Folge iſt, von allen Schmerzen befreyt bleibe. Frohe und reizende Ausſicht, die jedem denkenden Weſen den Wunſch, unſterblich zu ſeyn, abdringen muß!

Aus allem dem, ſcheint es mir nun ganz offenbar zu ſeyn, daß **ein endliches Weſen unmöglich von allen Schmerzen frey ſeyn könne, welche aus dem Mangel der Uebereinſtimmung ſeiner Wünſche**

und Begierden mit den Begebenheiten der Welt entſpringen.

Was ich hier geſagt habe, läßt ſich ſehr leicht auch auf eine andere Quelle des Mißvergnügens anwenden, welche die Mißhelligkeit zwiſchen den Geſinnungen und Handlungen, und überhaupt dem moraliſchen Charakter eines verſtändigen Weſens und zwiſchen den ewigen Geſetzen der Ordnung iſt, in welchem der moraliſche Charakter der Welt beſteht. Wenn ein verſtändiges Weſen in die Welt tritt; ſo kann es den Charakter derſelben nur erſt nach einer langen Erfahrung und nach vielem Nachdenken kennen lernen. Selbſt das höchſte Weſen kann es nicht von dieſen Lehrjahren befreyen, weil es ganz unmöglich iſt, wie ich ſchon oben bewieſen habe, daß ein endliches Weſen alles zu gleicher Zeit wiſſe. So lange es nun aber die Geſetze der moraliſchen Ordnung, der Billigkeit, der Güte nicht kennt; ſo lange kann es auch ſchlechterdings nicht nach dieſen Geſetzen denken und handeln. Da es nur einen unendlich kleinen Theil des Ganzen einigermaßen überſieht, ſo müſſen ſeine Urtheile dadurch ſehr beſchränkt und einſeitig werden; und da es mit ſich ſelbſt am meiſten bekannt iſt, ſo müſſen auch ſeine Handlungen ſich vorzüglich nur auf ſein eigenes Ich beziehen, und daher oft den allgemeinen Geſetzen des Ganzen zuwiderlaufen. Um ſich hievon recht gewiß zu überzeugen, darf man ſich nur den Fall denken, wo ein Menſch ſich ſelbſt zuwiderhandelt; welches ein ſehr gewöhnlicher und ſehr bekannter Fall iſt. Er muß ſchon ſehr viel Zeit haben, ehe er nur ſeine eigne Natur recht kennen lernet; und wenn er ſie kennt, ſo muß er ſich erſt lange üben, um ſich dieſe Vorſtellung davon immer recht gegenwärtig zu erhalten. So lange er das noch nicht kann, ſo widerfährt es ihm ſehr oft, wie die Erfahrung durch manche Beyſpiele zeigt, daß er wider ſich ſelbſt handelt.

Jedes

Jedes endliche denkende Weſen iſt alſo im Anfange ſeines Daſeyns nothwendig der Gefahr ausgeſetzt, wider die Geſetze der Ordnung zu handeln, und ſich ſogar Neigungen zu erwerben, die dieſen Geſetzen gänzlich entgegen ſind. Denn in dieſem erſten Zuſtande muß nothwendig ein ſolches Weſen nur einen ſehr geringen Grad von Kraft beſitzen, und nur ſehr eingeſchränkte Grundſätze und Triebfedern ſeiner Handlungen haben. Es kann alſo auch unmöglich von den Schmerzen, die aus dieſer Unvollkommenheit erwachſen, frey bleiben, oder es müßte niemals ſeine moraliſchen Unvollkommenheiten bemerken können. Aber durch dieſes Mittel würde es weit mehr von der Seite des Vergnügens verlieren, als es von der Seite des Schmerzens gewönne; denn eine deutliche Kenntniß ſeines eignen innern Zuſtandes und ſeines Charakters iſt zur Glückſeligkeit ſchlechterdings unentbehrlich. Bey den Thieren verhält es ſich wirklich ſo, daß ſie oft der moraliſchen Ordnung der Welt zuwider handeln, und ähnliche Ausſchweifungen, wie die Menſchen begehen, aber kein moraliſches Mißvergnügen darüber empfinden, weil ſie gar nicht fähig ſind, über ihre Handlungen nachzudenken. Allein ohne dieſes Nachdenken kann denn auch eben ſo wenig moraliſches Vergnügen als Mißvergnügen Statt finden. Dieß widerlegt (im Vorbeygehen zu ſagen,) die Scheingründe gewiſſer beredter Philoſophen, die den Zuſtand der Thiere über den menſchlichen erheben, weil ſie von einer Menge Schmerzen, die den Menſchen quälen, befreyt bleiben. Es iſt wahr, die Thiere empfinden in ihrem itzigen Zuſtande weniger Schmerz als die Menſchen; aber kann wohl die Glückſeligkeit eines Thieres nur einigermaßen mit derjenigen in Vergleichung geſtellt werden, die ein Weſen genießt, das Empfindung und Vernunft beſitzet; das denken kann?

Aus dieſem Räſonnement ſcheint es alſo nun ganz deutlich zu folgen, daß ein verſtändiges endliches

Weſen ſchlechterdings nicht den höchſten Grad der Glückſeligkeit, deren es fähig iſt, erreichen könne, ohne vorher einen Zuſtand mannichfaltiger Schmerzen und Leiden durchzugehen; und daß wenn man ein endliches Weſen von allem Schmerz befreyen wollte, man ihm auch zugleich alle Glückſeligkeit rauben müßte. Dieſe Wahrheit muß uns nun dazu dienen, daß wir alle Zweifel gegen die höchſte Güte des unendlichen Weſens fahren laſſen, und uns über unſre künftige Glückſeligkeit keine Unruhe machen. Wenn überhaupt kein endliches verſtändiges Weſen, ſo vollkommen es auch immer ſeyn mag, nur die erſte Stufe der Glückſeligkeit erreichen kann, ohne ſich vorher in einem Vorbereitungszuſtande zu befinden, der es allen Arten unangenehmer Empfindungen ausſetzt, ſo darf man ſich warlich nicht wundern, wenn ein Weſen, wie der Menſch, das lange nicht die erſte Stelle unter den endlichen Weſen einnimmt, durch Schmerz und Leiden zu der höchſten Glückſeligkeit durchdringen muß.

Es iſt freylich wahr, unſre zu beſchränkten Einſichten erlauben nicht, daß wir in allen einzelnen Fällen begreifen, wie ſchlechterdings nothwendig die Uebel ſind, deren einige alle Menſchen ohne Ausnahme, andre nur einige einzelne Menſchen betreffen. Wenn wir aber einmal wiſſen, daß die Uebel überhaupt unvermeidlich ſind; ſo müſſen wir uns dann auch in Abſicht der beſondern Vertheilung derſelben, ganz durch die unendliche Güte des höchſten Weſens beruhigen. Unſre Erfahrung zeigt uns nur die erſten Anfänge unſers Daſeyns, nur einen unendlich kleinen Theil deſſelben. Denn ein Jahrhundert iſt ſo viel als nichts, gegen die Ewigkeit. Wenn man aus dem Geſchrey des neugebornen Kindes weiſſagen wollte, daß ſein Leben eine ununterbrochne Reihe von Klagen und Seufzern ſeyn würde; ſo würde das ſehr unbündig geſchloſſen ſeyn. Das gegenwärtige Leben des Menſchen aber iſt nur der erſte Augenblick ſeines Daſeyns, der unmöglich ſchlech-

ſchlechterdings vollkommen ſeyn kann: aber die Unvollkommenheit deſſelben giebt keinen Grund zu glauben, daß ſein Daſeyn beſtändig unglücklich ſeyn werde. Vielmehr, je länger, je aufmerkſamer wir die Natur der verſtändigen Weſen unterſuchen; je mehr wir auf das, was uns ſelbſt die Erfahrung darüber lehret, aufmerkſam ſind, deſto mehr werden wir überzeugt, daß alle Fähigkeiten dieſer Weſen ſich unaufhörlich von einem Grade der Vollkommenheit zum andern erheben; deſto mehr wird unſre Hoffnung geſtärkt, daß ihre künftige Glückſeligkeit ganz vollkommen ſeyn werde.

So finden wir alſo von der einen Seite, daß eine unumſchränkte Güte den verſtändigen Weſen das Daſeyn gab, und von der andern, daß die Natur dieſer Weſen ſelbſt ſie einer unaufhörlichen Vervollkommung fähig mache. Da aber die höchſte Glückſeligkeit nicht ohne die höchſte Vollkommenheit beſtehen kann; ſo muß es auch unſre angelegentlichſte Sorge ſeyn, uns immer vollkommener zu machen. So lange wir empfinden, daß wir noch vollkommner ſeyn könnten, als wir ſind; ſo lange können wir auch gewiß noch glücklicher ſeyn, als wir ſind. Gerade in dem Maaße, wie wir an Vollkommenheit wachſen, werden ſich auch unſre Schmerzen vermindern, und unſre Vergnügungen vermehren. Die frohe Hoffnung, daß unſere Vollkommenheit und Glückſeligkeit unaufhörlich wachſen werde, muß uns auch ermuntern, mit Vergnügen auf der Bahn fortzugehn, die vor uns eröffnet iſt; ſie muß uns mit Liebe und Ehrfurcht für das unendlich gütige Weſen erfüllen, das alle verſtändigen Geſchöpfe aus dem Nichts hervorzog, um ſie ſo glückſelig zu machen, als ſie nur werden können.

Gedan-

# Gedanken

## über einige Eigenſchaften der Seele, in ſofern ſie mit den Eigenſchaften der Materie eine Aehnlichkeit haben, zur Prüfung des Syſtems des Materialiſmus.

Es giebt in allen Wiſſenſchaften Wahrheiten, welche wir durch ein gewiſſes anſchauendes Gefühl empfinden, noch ehe wir im Stande ſind, ſie mit der gehörigen Schärfe zu beweiſen. Selbſt in der Geometrie, welche unter allen Wiſſenſchaften der ſtrengſten Beweiſe fähig iſt, findet man Wahrheiten dieſer Art. Der Mathematiker nimmt ſie ohne Beweis an und rechtfertiget eben dadurch den Philoſophen, wenn dieſer gewiſſe Sätze als wahr gelten läßt, deren Wahrheit wir durch Hülfe des natürlichen geſunden Gefühls einſehen, ohne ſie durch auseinandergeſetzte Vernunftſchlüſſe beweiſen zu können. Man nimmt dieſe Sätze indeſſen an — als wahrſcheinliche Hypotheſen, in der Hoffnung, dereinſt die wahren Gründe ihrer Erweislichkeit zu entdecken.

Dieß ſind ohne Zweifel diejenigen Wahrheiten, welche Cicero Urtheile der Natur nennet, und von denen er ſehr richtig ſagt, daß die Zeit ſie immer mehr und mehr beſtätigt, welche hingegen jene willkührlich und ohne Grund angenommenen Hypotheſen nach und nach vernichtet. Opinionum commenta delet dies, naturae iudicia confirmat. Und wir ſehen auch wirklich, wie durch die Länge der Zeit und durch den immer richtigern Gebrauch des geſunden Verſtandes, eine Menge falſcher und unter den Alten ziemlich herrſchender Meinungen, ſind vernichtet worden, da ſich hingegen gewiſſe Wahrheiten jener Art, welche ſchon von den alten Weltweiſen

als Wahrheiten erkannt wurden, nicht nur bis auf unſere Zeiten erhalten, ſondern auch durch Bemerkungen und Entdeckungen der Neuern immer mehr beſtätigt haben.

Zwo der allerwichtigſten Wahrheiten ſind Beyſpiele dieſer Dauerhaftigkeit: das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. Es iſt ausgemacht, daß der geſunde Verſtand hinreicht, dieſe beyden Wahrheiten zu erkennen; denn alle Völker haben ſie angenommen, welche nur einen gewiſſen Grad der Vernunft erreicht hatten. Deſſen ungeachtet aber kann man dennoch nicht ſagen, daß auch die größten Philoſophen des Alterthums zureichende Beweiſe davon gegeben hätten. Aber doch iſt die Glaubwürdigkeit dieſer Wahrheiten durch den Fortgang der Philoſophie unter den neuern nicht nur nicht vermindert, ſondern vielmehr beſtätigt worden. Und man kann hoffen, die Philoſophie dereinſt auf einer höhern Stufe der Vollkommenheit zu ſehen, wo ſie uns dann für dieſe Wahrheiten eben ſo einleuchtende Beweiſe geben wird, als die Geometrie in ihrer vollkommenſten Evidenz.

So lange die Philoſophie dieſe Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, müſſen wir alle Bemerkungen ſorgfältig ſammeln, welche dieſen Wahrheiten einen neuen Grad der Glaubwürdigkeit geben können. Und in dieſer Abſicht will ich itzt einige unleugbare Eigenſchaften der Seele entwickeln, und mit gewiſſen ähnlichen Eigenſchaften der Materie vergleichen, um zu entdecken, was darinnen für, oder wider das Syſtem des Materialismus enthalten iſt.

Wenn wir auf das, was in uns vorgeht, genau Acht haben, ſo können wir überzeugt werden, daß wir thätige Weſen ſind. Wir fühlen eine Kraft, eine Energie in uns, welche ſich beſtändig beſtrebt, in uns oder außer uns eine Veränderung hervorzubringen. Und eben dieſe Thätigkeit ſcheint die weſentlichſte Eigenſchaft unſerer Seele

Seele zu ſeyn, woraus man alle ihre Veränderungen erklären könnte. Aus dieſer Thätigkeit entſtehen gewiß unſere Neigungen und Leidenſchaften, und es ſetzt uns nichts in eine ſtärkere Bewegung, als alles dasjenige, was ſich eben dieſer weſentlichen Thätigkeit, entweder in uns ſelbſt, oder außer uns zu widerſetzen ſcheint. Nichts iſt in unſerer Natur ſo beſtändig, nichts bringt ſo große Wirkſamkeiten darinnen hervor, als der Trieb unſere innern Kräfte thätig und in einer freyen Wirkſamkeit zu erhalten. Auch das Vergnügen und der Schmerz ſind Wirkungen dieſer Thätigkeit. Jenes, das Vergnügen, entſpringt aus der freyen Aeußerung unſerer thätigen Kräfte, welche durch ein nun überwundenes Hinderniß in ihrer Thätigkeit unterbrochen wurden. Und der Schmerz iſt im Grunde nichts anders, als die Wirkung angeſtrengter vergeblichen Bemühungen, unſere Thätigkeit zu äußern, wo unüberwindliche Hinderniſſe die Aeuſſerung unmöglich machen.

Die Thätigkeit der Seele giebt ſich nicht nur in den Bewegungen des Vergnügens und des Schmerzens zu erkennen, ſondern man kann überhaupt annehmen, daß der Menſch ſeiner weſentlichen Natur nach, beſtändig nach neuen Vorſtellungen begierig iſt und ſich unabläßig bemühet, ſeinen Zuſtand immer zu verändern. Kaum haben wir das, wornach wir ſtrebten, geſehen oder empfunden, ſo folget auf dieſes Vergnügen der Befriedigung, ſchon wieder eine neue Beſtrebung nach andern Empfindungen. Daher kömmt der unerträgliche Zuſtand der Langenweile in welchem wir uns befinden, wenn die weſentliche Thätigkeit der Seele aus Mangel der Gegenſtände, außer Wirkſamkeit geſetzt iſt.

Es würde überflüßig ſeyn, wenn ich mich noch länger bey den Beweiſe dieſer Wahrheit aufhalten wollte, von welcher ſich ein jeder überzeugen kann, der nur fähig iſt, ſich ſelbſt zu beobachten. Aber was noch hier eine

eine Unterſuchung verdient, das iſt der Urſprung oder die Urſache dieſer unleugbaren Thätigkeit unſerer Seele.

Iſt ſie wirklich der Seele an und für ſich eigen, oder iſt ſie die Folge der materiellen Kräfte, welche auf die Werkzeuge des Körpers wirken? Es iſt nicht zu leugnen, daß einige Erfahrungen dieſe letztere Meinung zu begünſtigen ſcheinen. Wir ſehen, daß mit der Wirkung der Organen auch die innere Thätigkeit aufzuhören ſcheint. Wäre ein thätiges und von jenen materiellen Kräften, welche in die Organen wirken, unabhängiges Weſen in uns, ſo könnten wir, ſcheint es, niemals in dieſen Zuſtand der Nichtthätigkeit verſetzt werden, welche allezeit auf die gänzliche Unwirkſamkeit der körperlichen Werkzeuge erfolgt. Dieſer Zuſtand ſcheint demnach ein klarer Beweis zu ſeyn, daß unſere ganze Thätigkeit nichts anders iſt, als die Folge eines gewiſſen Reizes der körperlichen Werkzeuge, und daß man folglich keinen Grund hat, dieſelbe einem thätigen Weſen zuzuſchreiben, welches in uns wohnte und uns weſentlich eigen wäre.

Ich werde in der Folge Gelegenheit haben, mich über dieſe ſcheinbare Nichtthätigkeit der Seele, oder des thätigen Weſens zu erklären, welche auf die Unwirkſamkeit der Organen erfolgen ſoll. Ich begnüge mich für itzt, einige allgemeine Anmerkungen zu machen, welche zu beweiſen ſcheinen, daß die Thätigkeit unſrer Seele von der Apperception, oder von dem was Deſcartes Bewußtſeyn nennt, unabhängig iſt, und daß die Seele ihre Energie haben kann, wenn ſie ſich auch gar keiner Empfindung bewußt iſt.

Wenn man die Natur dieſer thätigen Kraft genau betrachtet, ſo ſieht man, daß ihr Weſen in einer Beſtrebung beſteht, unſre Empfindungen zu verändern, ſie nach unſern Abſichten zu bilden, das, was uns darinn unangenehm iſt, umzuſchaffen, und Folgen daraus zu ziehen, welche unſerer Denkungsart, und unſerm Geſchmacke angemeſſen ſind. Hierauf ſchränkt ſich unſere Selbſt-

Selbſtthätigkeit ein. Sie ſetzt alſo klare Vorſtellungen voraus; und wenn uns dieſe mangeln, ſo iſt ſie natürlicher Weiſe unwirkſam, weil es ihr an Materie, oder an Gegenſtänden fehlt, mit welchen ſie ſich beſchäfftigen könnte. Aber deswegen iſt ſie eben ſo wenig ganz unwirkſam, als die Schnellkraft in einem Körper vernichtet iſt, deſſen Theile ſich itzt alle im Zuſtande des Gleichgewichts befinden. Die Schnellkraft aber iſt nur allein darauf gerichtet, dieſes Gleichgewicht in elaſtiſchen Körpern zu erhalten, und ſo lange dieſes Gleichgewicht nicht beunruhigt wird, iſt ſie nichts als eine Wirkſamkeit ohne ſichtbare Wirkung. Ob nun alſo gleich dieſe Kraft nur alsdann in eine ſichtbare Thätigkeit ausbricht, wenn eine Außenurſache jenes Gleichgewicht in einem elaſtiſchen Körper ſtöret, ſo wird doch kein Menſch ſagen, daß die Schnellkraft nichts als eine Folge des Stoßes wäre, den der elaſtiſche Körper von einem andern Körper empfängt. Denn das wäre völlig ungereimt, weil die Schnellkraft zugleich mit dem äußern Stoße wirkt, und zwar in einer demſelben entgegengeſetzten Richtung, ſo daß er ſie folglich nicht hervorbringen kann. Der Stoß thut nichts, als daß er die Schnellkraft zur Aeußerung auffordert.

Eben dieſer Fall findet bey unſerer innern Selbſtthätigkeit ſtatt, welche ſich nicht äußert, ſo lange wir keine klaren Vorſtellungen haben. Denn wie ſollte die Seele in Ideen wirken, welche ſie nicht hat?

Die Senſationen bringen in unſerer Seele Empfindungen von irgend einer in dem Körper gemachten Veränderung hervor. Das Weſen, welches ſich dieſe Veränderung vorſtellet, iſt das, was wir die Seele nennen. Schränkte ſich die Thätigkeit der Seele auf die Wahrnehmung dieſer Veränderung ein, ſo könnte man mit einigem Grunde ſchließen, daß ſie bloß die Folge der Wirkſamkeit der Organen wäre. Aber ſo iſt es mit der Seele nicht; ſie intereßirt ſich für die empfangenen Ideen,

ent-

entweder um ſich daran zu vergnügen, oder um ſich ih- ren beſorglichen Folgen zu widerſetzen. Nun frage ich, ob die thätigen Bemühungen, welche die Seele in dem einen, oder in dem andern Falle anwendet, die Wirkun- gen der in den Organen gemachten Eindrücke ſeyn kön- nen, welche dieſe Empfindungen in der Seele hervorbrach- ten? Es iſt augenſcheinlich, daß dieſes nicht ſeyn kann, und daß die ganze Wirkung der organiſchen ſinnlichen Veränderungen in der Erweckung dieſer Empfindungen beſtehet. Die Lebhaftigkeit, mit welcher wir dieſelben auffaſſen, oder von uns zu entfernen trachten, muß noth- wendig das Werk einer andern Kraft ſeyn. Denn die Wirkſamkeit der Organen kann doch nicht auch zugleich jene andere Kraft erzeugen, welche ſich ihr widerſetzt. Folglich iſt alſo noch eine höhere und von der Wirkung der Organen unabhängige Kraft in uns, indem wir et- was in uns wahrnehmen, was die Wirkungen der or- ganiſchen Bewegungen zu verändern trachtet.

Nach dem Syſtem des Materialismus kann man die- ſe Thätigkeit, welche die Seele über die Vorſtellungen äuſ- ſert, auf keine Weiſe erklären, als indem man eine gewiſſe überall verbreitete, herrſchende Materie annimmt, welche auf das Senſorium oder auf denjenigen Theil unſers Kör- pers, welcher die ſinnlichen Eindrücke empfängt, beſtän- dig drückt, und ſich einigen Eindrücken widerſetzt, an- dere hingegen vermittelſt einer gewiſſen Harmonie auf- nimmt, und daß nun davon die Abneigung oder die Be- ruhigung entſteht, die wir bey den verſchiedenen Vor- ſtellungen in uns empfinden.

Ich will dieſe Erklärung auf einen Augenblick gelten laſſen, ohne zu fragen, wie durch das Wirken und Zu- rückwirken dieſer beyden Kräfte, die Empfindung ent- ſtehe; denn der Materialiſt wird auf dieſe Frage gewiß nicht antworten, ſondern ich will nur anmerken, daß die Kraft, welche ſich bey unſern Vorſtellungen äußert,

keine Bewegkraft iſt und nicht ſeyn kann. Mein Beweis iſt dieſer.

Nach dem Syſtem des Materialismus ſind die Empfindungen nichts anders, als Bewegungen gewiſſer materiellen Theilchen in dem Senſorium, oder in der materiellen Seele. Wir haben vorhin geſehen, daß in der Seele noch eine Kraft befindlich iſt, welche dieſe Empfindungen oder Bewegungen zu verändern trachtet. Dennoch aber kann dieſe Kraft, aller Anſtrengung ungeachtet, in den äußerlichen Empfindungen ſelbſt nichts verändern. Ich ſehe eine unangenehme Farbe, oder ich höre einen ſehr unharmoniſchen Ton: alles dieſes iſt alſo nichts anders, als eine gewiſſe Bewegung in irgend einem Theile meines Gehirns. Aber in demſelbigen Punkte des Gehirns iſt (nach der Hypotheſe) wieder eine Kraft, welche in dieſe Gehirntheilchen wirkt, und dennoch geht die Bewegung derſelben auf die nämliche Art fort, denn unſere Vorſtellung von der Farbe bleibt immer dieſelbe. Folglich iſt die Kraft, welche ſich beſtrebt, in unſere Empfindungen zu wirken, keine Bewegkraft. Denn eine jede Bewegkraft, ſie ſey ſtark, oder ſchwach, wenn ſie in bewegte materielle Theile wirkt, muß die Bewegung ſelbſt mehr oder weniger verändern, und das müßte alſo auch die Seele thun können, wenn ihre Kraft eine Bewegkraft wäre. Da ſie aber dieſes nicht kann, ſo ſchließe ich daraus, daß die in unſere Ideen wirkende Kraft, keine Bewegkraft iſt, und daß die Ideen ſelbſt, in welche ſie wirkt, etwas mehr ſeyn müſſen, als eine bloße Bewegung materieller Theile.

Dieſe Betrachtungen ſind, wie ich glaube, hinreichend zu beweiſen, daß die Seele ein thätiges Weſen iſt, welche, unabhängig von den Einwirkungen der materiellen Welt, in ſich ſelbſt Kräfte beſitzt, vermittelſt derer ſie ſich beſtrebt, die empfangenen Ideen durch neue Verhältniſſe einzuſchränken, und dadurch ihren eigenen Zuſtand zu verändern.

Ich merke hier beyläufig an, daß Ariſtoteles und alle ſeine Nachfolger ohne Grund die Seele mit einer wächſernen Tafel, oder mit einem unbeſchriebenen Papiere vergleichen, welches willig und leidend alle Eindrücke oder Charaktere aufnimmt, die man darauf machen will. Dieſer große Philoſoph hat darinnen ſehr recht, daß alle unſere Ideen urſprünglich aus der ſinnlichen Empfindung entſtehen, aber darinnen geht er zu weit, daß außer den Ideen ſonſt nichts in der Seele ſeyn ſoll. Die Selbſtthätigkeit, von der ich hier rede, iſt keine Empfindung, und um dieſer Thätigkeit willen können wir die Vergleichung der Scholaſtiker nicht gelten laſſen. Die Seele gleicht einem unbeſchriebenen Papiere, in wie fern ſie keine Ideen hat, ehe ihr die Sinne welche geben; aber ſie iſt dabey keinesweges leidend oder gleichgültig, ſo daß ſie einen Eindruck wie den andern aufnehmen ſollte. Sie verhält ſich nicht leidend, indem ſie die Ideen empfängt, denn einige faßt ſie willig auf, andern widerſetzt ſie ſich. Von den ſinnlichen Organen kann man ſagen, daß ſie die Eindrücke der materiellen Welt mit Gleichgültigkeit aufnehmen. Die häßlichſte Geſtalt, die unangenehmſte Farbe, der widrigſte Ton — alles geht mit einer gleichen Leichtigkeit in das Senſorium, wo die Seele dieſe Vorſtellungen empfindet. Die Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit der Empfindungen, entſteht nicht von der Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit welcher etwan die Ideen von den Organen aufgenommen würden, ſondern von etwas, was vor den Ideen ſchon in der Seele war. Schon dieſes einzige machet das Syſtem des Materialismus wenigſtens ſehr verdächtig. Die Materie oder die Organen ſind in Anſehung der Beſchaffenheit der Eindrücke völlig gleichgültig. Sie nehmen dieſelben willig auf, ſie mögen angenehm oder unangenehm ſeyn, und überliefern ſie mit eben dieſer Leichtigkeit der Seele. Sollte der Materialiſt daraus nicht muthmaßen, daß

in der Seele noch ſonſt etwas, als eine innere Bewegung materieller Theile ſeyn muß?

Alſo iſt in dem Menſchen ein Weſen, welches, unabhängig von den körperlichen Organen, eine Kraft beſitzt, in ſeine Ideen zu wirken. Ich will itzt unterſuchen, ob man auch der Materie eine dieſer Thätigkeit ähnliche Eigenſchaft zuſchreiben könne.

In der materiellen Welt iſt alles in einer beſtändigen Bewegung, und es iſt wahrſcheinlich, daß kein Theilchen, kein Element darinnen, in einer wirklichen Ruhe iſt. Dem erſten Anſehen nach ſcheint daraus zu folgen, daß die Materie ſehr thätig ſey, und die Bewegung eine ihrer natürlichen Eigenſchaften ausmache, wie Democrit, Epikur und einige andere gelehrt haben. Indeſſen haben ſehr viele unter den Alten angemerkt, daß die Materie, bey dieſer beſtändigen Bewegung, dennoch dieſem Geſetze unterworfen iſt, daß ſich kein Körper bewegt, wo er nicht vorher von einem andern geſtoßen worden iſt. Dieſem Geſetze zu folge hat Ariſtoteles gelehrt, daß man, um die Bewegung zu erklären, auf ein Weſen zurückgehen müſſe, welches ſeine Bewegung von keinem andern empfangen, aber dieſelbe der Materie mitgetheilt habe. Ariſtoteles nennt dieſes Weſen den erſten Beweger. Andre alte Weltweiſe, wie z. B. Plato, haben der Seele, um ſie von der Materie zu unterſcheiden, dieſen eigenthümlichen Charakter beygeleget, daß ſie ſich ſelbſt in Bewegung ſetze, welches nach ihrer Meinung kein Theil der Materie thun könnte. Unterdeſſen hatten die Alten die Geſetze der Bewegung noch nicht bis auf den Grund erforſcht, um daraus die Unmöglichkeit einer ſelbſt beweglichen Materie erweiſen zu können. Alſo war dieſer Satz in ihrer Philoſophie nichts als eine Hypotheſe, und es war den Neuern aufbehalten, ſie außer allen Zweifel zu ſetzen.

Es iſt, wie man wiſſen wird, ein Grundgeſetz der Dynamik, daß ſich die Materie in Anſehung der Be-

wegung ganz leidend verhält, und daß allezeit eine fremde Kraft erfodert wird, um auch die allergeringſte Veränderung in ihrer Bewegung, oder in ihrer Ruhe hervorzubringen. Es iſt nicht zu leugnen, daß man dieſen Grundſatz nur durch die Induktion entdeckt hat, aber deswegen iſt er nicht minder zuverläßig. Die Dynamik, oder die Wiſſenſchaft, welche die Bewegungen der Körper berechnen lehret, iſt großentheils auf dieſen Grundſatz gebauet. Und um die Gründlichkeit dieſer Wiſſenſchaft zu erweiſen, iſt ſchon dieſes einzige hinreichend, daß keine Maſchine zu denken iſt, deren Wirkung ſie nicht genau berechnet, ja daß ſie ſogar hinreichet, die Bewegungen der Himmelskörper, der Cometen, Planeten und ihrer Trabanten zu berechnen. Alle Meßkünſtler ſind darinn einig, daß die Dunkelheiten, welche ſich noch in einigen Problemen der Dynamik befinden, nicht von den Grundſätzen dieſer Wiſſenſchaft, ſondern von der Schwierigkeit, ſo verwickelte Rechnungen aus einander zu ſetzen, entſtehen. Es iſt kein Problem in der Dynamik, welches die großen Mathematiker unſerer Zeiten nicht durch die Analyſin aufgelöſet hätten. Aber es giebt Fälle, wo bey der Auflöſung, ſo wahr und vollſtändig ſie auch iſt, die analytiſchen Rechnungen ſo verwickelt ſind, daß man noch nicht im Stande geweſen iſt, ſie aus einander zu ſetzen.

Alſo beweiſt die Bewegung keinesweges, daß die Materie thätig iſt, ſondern vielmehr, daß ſie gar keine Selbſtthätigkeit hat. Und die Bewegung eines Körpers, oder irgend eines Theils der Materie ſey auch wie ſie wolle, ſo iſt doch dieſes ein herrſchendes Geſetz der Natur, daß eine äußere Kraft erfodert wird, um die Bewegung zu verändern; ja noch mehr, daß dieſe äußere Kraft gleich ſtark ſeyn muß, um einen gewiſſen Grad der Bewegung hervorzubringen, und um die Bewegung, wenn ſie eben dieſen Grad erreicht hat, aufzuhalten. Wäre die Bewegſamkeit etwas der Materie Weſentliches, das heißt,

wäre ſie zur Bewegung in ſich ſelbſt mehr geneigt, als zur Ruhe, ſo würde es leichter ſeyn müſſen, einer in Ruhe liegenden Maſſe Bewegung mitzutheilen, als ſie von der Bewegung in die Ruhe zu bringen. Nun aber ſind die Kräfte, welche zur Mittheilung, und zur Aufhaltung der Bewegung erfodert werden, in gleichen Graden einander vollkommen gleich. Alſo hat die Materie, weder zur Bewegung noch zur Ruhe eine vorzügliche Neigung. Sie empfängt den Stoß, der ſie treibt, und den Widerſtand der ſie aufhält, mit der nämlichen leidenden Gleichgültigkeit. Was verlangt man weiter für einen Beweis, daß ſie in Anſehung der Bewegung völlig gleichgültig iſt?

Wir bemerken dieſe Gleichgültigkeit ſelbſt in denenjenigen Fällen, wo ihr die Beweguug natürlich zu ſeyn ſcheint. Einige neuere Philoſophen behaupten, daß der Niſus der Schwere vermittelſt welcher eine Maſſe ſich einer andern Maſſe zu nähern beſtrebt, eine weſentliche Eigenſchaft jedes materiellen Theilchens ſey. Dennoch aber iſt die Bewegung, welche aus dieſem Niſus entſteht, ebenfalls jenen allgemeinen Bewegungsgeſetzen unterworfen. Man läßt z. B. einen ſchweren Körper von einem hohen Thurme herunterfallen. Dieß iſt, wird man ſagen, ein natürliches Beſtreben, nach welchem er ſich der Erde ſo bald als möglich zu nähern trachtet. Wenn uns nun aber der Mathematiker ſagt, daß gerade die nämliche Kraft erforbert wird, den Fall zu befördern, welche nöthig iſt, den fallenden Körper aufzuhalten? Werden wir alsdann nicht einſehen, daß dieſer fallende Körper, gegen dieſe, dem Anſcheine nach, ihm natürliche Bewegung ſehr gleichgültig iſt? Wir können demnach ſagen, daß die Materie eben ſo ſehr ſucht in Ruhe zu bleiben, als ſich zu bewegen, und daß ihr, wenn ſie ſich bewegt, jede Richtung gleichgültig iſt. Oder beſſer, die Materie ſucht gar nichts — ſie iſt ganz leidend.

Wie

Wie denn aber die organiſirte Materie? Könnten nicht materielle Theile, welche auf eine gewiſſe Art unter einander verbunden und geordnet ſind, dieſe Thätigkeit, welche ſie vorher nicht hatten, eben durch dieſe neuen Einſchränkungen empfangen?

Hierauf antworte ich: die Organiſation kann wohl die Bewegung einer Maſchine regelmäßig beſtimmen, aber niemals die Geſetze der Bewegung ändern. In der allerkünſtlichſten Maſchine bleibt die Materie noch gleichgültig für die Bewegung. Der unwiderſprechlichſte Beweis hievon iſt dieſer; daß man die Wirkungen der Maſchinen aus eben denſelben Grundſätzen berechnen kann, deren man ſich zu der Berechnung der Kräfte unorganiſcher Körper bedient. Und dieſe Grundſätze nun ſind, wie wir eben geſehen haben, auf den Satz gegründet: die Materie iſt in Anſehung der Bewegung gleichgültig. Die Organiſation giebt den Maſchinen keine beſondern Kräfte, ſondern ſie giebt nur denen, welche in der Maſchine angebracht ſind, eine gewiſſe Richtung.

Alles dieſes beweiſt unwiderſprechlich, daß die bewegliche Materie, aus welcher alle Körper zuſammengeſetzt ſind, ihrer Natur nach für die Bewegung gleichgültig iſt, und daß es alſo nothwendig, außer der Materie, eines oder mehrere Weſen geben muß, in welchen die thätigen Bewegkräfte enthalten ſind — ein Satz, den, ſeit dem Thales, faſt alle alte Weltweiſe angenommen haben.

Diejenigen aber, welche nichts als Materie in der Welt annehmen, werden nun ſagen, daß es, außer der groben Materie, woraus die Körper zuſammengeſetzt ſind, eine andere unendlich feinere Materie gebe, welche kein Beſtandtheil der Körper ſelbſt ſey, ſondern ſie nur durchdringe, wie z. B. das Feuer; daß dieſe der groben Materie die Bewegung mittheile, und daß ſie den bekannten Geſetzen der Bewegung nicht unterworfen ſey,

ſondern daß vielmehr dieſe von der Thätigkeit jener ſubtilen Materie abhängen: und endlich daß einige Philoſophen wahrſcheinlicher Weiſe dieſe feine belebende Materie verſtanden haben, wenn ſie ſagten; das Feuer ſey das thätige Weſen der ganzen Natur. Nach dieſer Meinung alſo, wäre die gemeine grobe Materie, welche der Stoff der Körper iſt, das überhaupt in der Welt, was die Chymiſten Caput mortuum nennen, und die feinere Materie theilte dieſer die Thätigkeit und die Bewegkräfte mit.

Dieſe Meinung verdient auf das genaueſte unterſucht zu werden; und das um ſo viel mehr, weil wir in dem Feuer wirklich etwas dieſer angenommenen Materie und ihren vorgegebenen Wirkungen ähnliches wahrnehmen, wodurch das Syſtem des Materialismus einige Wahrſcheinlichkeit bekommen könnte. Und in der That, ohne Feuer ſcheint alles in der Natur todt und ſeiner innern Bewegung beraubt zu ſeyn. Aber mit der Wärme bekommt alles wiederum Leben und Thätigkeit.

Dieſes Syſtem wird noch ſcheinbarer, wenn man das Grundgeſetz betrachtet, woraus man alle Veränderungen der Bewegung erkläret. Dieſes Grundgeſetz, welches die Mathematiker durch folgende Equation ausdrücken $P \cdot dx = v\,dv$, iſt hinreichend, alle Bewegungen zu erklären, durch welche die Veränderungen der Materie geſchehen. In dieſer Equation aber, zeigt $P$ eine Kraft an, welche auf alle Theile eines beweglichen Körpers beſtändig drückt; die übrigen Buchſtaben $v$, $x$ zeigen nur die Verhältniſſe des Raums und der Geſchwindigkeit an. Hieraus iſt alſo klar, daß zur Erklärung aller Bewegungen nichts weiter erfodert wird, als der Begriff einer durch die ganze Welt verbreiteten Materie, welche ſelbſt keine Bewegung hat, aber auf die Urſtoffe der todten, leidenden Materie unaufhörlich drückt. Das wäre denn alſo auch die Materie, welche den thieriſchen Körper belebte, und durch ihren Druck auf die innern

nern Organen jene der Seele zugeſchriebenen Veränderungen und Empfindungen hervorbrächte.

Dieß iſt nun, wie mich dünkt, das allerſcheinbarſte, was der Materialiſt zur Unterſtützung ſeines Lehrgebäudes anführen kann. Aber wir wollen es itzt genauer unterſuchen.

Wir wollen alſo annehmen, es gäbe in der Welt eine ſolche feinere Materie, in welcher jene drückende Kraft, die in der obigen Equation $P$ heißt, enthalten wäre. Dieſe Materie wird immer, wie die grobe und todte Materie, eine Menge von Elementen ſeyn müſſen, deren ein jedes außer ſeiner Ausdehnung, Figur und Dichtigkeit, eine thätige Kraft in ſich hätte, und durch die Vereinigung aller Kräfte dieſer Atomen würde denn nun alſo jener Druck entſtehen, welcher als die Urſache der Bewegung angeſehen werden könnte.

Dieſe thätige Kraft nun müßte nothwendig in einem jeden einzelnen Elemente als eine ſubſtanzielle Eigenſchaft enthalten ſeyn. Denn es würde ungereimt ſeyn, zu ſagen, daß dieſe thätige Kraft aus den gemeinſchaftlichen Eigenſchaften der zwo ganz verſchiedenen Elementarten, aus den gemeinſchaftlichen Eigenſchaften der thätigen und der leidenden Materie reſultirten, z. B. aus der Dichtigkeit, Ausdehnung, Figur u. ſ. w. Eben ſo wenig könnte man ſagen, daß die Thätigkeit dieſer Materie von ihrer Subtilität, d. h. von der äußerſten Kleinigkeit ihrer Theilchen herkäme. Denn die Größe, oder Stärke eines Elements iſt nichts anders, als eine relative Eigenſchaft; folglich kann ein Atom, man denke ſich ihn ſo klein als man wolle, durch dieſe Verminderung der Größe, in ſeinen Eigenſchaften keine Wirkſamkeit erhalten, welche er außerdem nicht hat. Durch dieſe Verminderung der Maſſe kann der Atom nichts anders als neue Einſchränkungen ſeiner leidenden Eigenſchaften erhalten; z. B. die Fähigkeit, in die Zwiſchenräume der Körper leichter einzudringen. Aber es iſt augenſcheinlich, daß dieſe größere

 Ein-

Eindringlichkeit nicht den Begriff derjenigen Kraft mit einſchließt, vermittelſt welcher der Atom in einen andern Körper eindringt. Wenn man ein Meſſer ſchleift, ſo wird es durch die Schärfe, die es nun bekommt, fähig, Holz zu zerſpalten, das iſt aber nichts, als eine leidende Eigenſchaft. Aber nun iſt außer dieſer noch immer eine thätige Kraft nöthig, welche jene in Thätigkeit ſetzen muß

Iſt nun aber die in der feinen Materie angenommene thätige Kraft von der Ausdehnung, Dichtigkeit, Größe und Figur der Atomen unabhängig, ſo muß ſie die Folge einer immateriellen Eigenſchaft ſeyn, welche mit der Materie verbunden und ihr beygeſellet iſt. Folglich muß der Materialiſt in der Materie ein thätiges Weſen gelten laſſen, welches nicht materiell iſt.

Nun bleibt ihm alſo für ſein Syſtem nichts weiter übrig, als dieſes, daß er ſagt: dieſes ſelbſtthätige nicht materielle Weſen kann nicht anders, als in der Materie exiſtiren, ſo wie ſich Bewegung nirgend anders, als in einem Körper gedenken läßt. Wir wollen auch dieſe Hypotheſe näher betrachten.

Kann das thätige Weſen außer der Materie für ſich nicht exiſtiren, ſo iſt es dann nichts anders, als eine Modification derſelben, ſo wie die Figur von der Ausdehnung, welche nicht ohne dieſe ſeyn kann. Nun aber haben wir ſchon erwieſen, daß dieſe Behauptung keine Statt findet, und daß ein leidender Atom, durch alle mögliche Modificationen, nicht ſelbſtthätig werden kann. Folglich müſſen die thätigen Kräfte etwas Wirkliches und von der Materie unabhängig für ſich Beſtehendes ſeyn.

Und in der That, wenn wir den Begriff der Kraft, oder des Niſus, genau betrachten, ſo werden wir finden, daß er nichts von den materiellen Eigenſchaften in ſich ſchließt. Ich habe eine ganz klare Vorſtellung von einem Niſus, wenn ich mich mit einem gewiſſen Niſus beſtre-

beſtrebe etwas zu thun. Indeſſen aber empfinde ich, daß dieſe Idee weder die Idee der Ausdehnung, noch der Figur, noch der Dichtigkeit und noch weniger der Zuſammenſetzung einſchließt.

Der Fehler der Materialiſten liegt hier ohne Zweifel in der für einen Philoſophen gefährlichen Neigung, reine Begriffe der Vernunft mit der Einbildungskraft zu faſſen. Da dieſe keiner andern, als materiellen Ideen fähig iſt, ſo iſt ſie freylich nicht im Stande, einen Begriff, der nichts materielles hat, bildlich vorzuſtellen; und dieß iſt der Fall mit dem Begriffe von der thätigen Kraft. Ich habe angemerkt, daß in der Equation, welche das Grundgeſetz der Dynamik ausdrückt, $P\,d\,x = v\,d\,v$, die Bewegkraft durch den Buchſtaben $P$ bezeichnet iſt, und ich bin überzeugt, daß der Mathematiker, der ſich bey ſeiner Berechnung dieſer Equation bedient, mit dem durch $P$ angedeuteten Begriffe weder die Idee der Ausdehnung noch einer andern materiellen Eigenſchaft verbindet, ſondern daß er ſich begnügt, ſich bey der durch dieſen Buchſtaben angezeigten Idee eine Kraft oder Energie zu denken, bey der er ſich weiter nichts Abſolutes denkt, als eine ſtärkere, oder ſchwächere Anſtrengung. Dieſes beweiſt, daß diejenigen, welche geübt ſind, reine Begriffe der Vernunft zu denken, wirkliche Begriffe, ohne Hülfe der Einbildungskraft haben. Aber wiederum zur Sache.

Nachdem ich bewieſen hatte, daß die gröbere Materie, welche den Stoff der Körper ausmacht, keine ſelbſtthätige Kraft beſitzen könne, ſo habe ich den Gegnern indeſſen zugeſtanden, daß die thätigen Kräfte in einer feinern Materie enthalten ſeyn, und darinnen durch einen gewiſſen Druck wirken. Daraus nun habe ich den Schluß gezogen, daß dieſe in jedem Elemente der feinern Materie angenommene thätige Kraft nothwendig eine immaterielle Eigenſchaft ſeyn müſſe, in ſo fern ſich darinnen nichts von Ausdehnung, Figur oder Zuſammen-

ſetzung

ſetzung, gedenken läßt. Ich komme nun itzt auf den Hauptgegenſtand meiner Schrift, auf die genauere Unterſuchung der Natur unſerer Seele.

Da dieſes Weſen, welches wir Seele nennen, zuverläßig ein thätiges Weſen iſt, ſo laſſen ſich von ſeiner Natur nur zwo Hypotheſen gedenken. Die erſte, und das iſt die, welche der Materialiſt anzunehmen gezwungen iſt: die Seele iſt ein aus wirkſamen thätigen Atomen, welche die ſinnlichen Eindrücke aufnehmen und in dieſelben wirken, zuſammengeſetztes Ganzes. Die andere gedenkbare Meinung iſt dieſe: die Seele iſt kein aus mehrern thätigen Atomen zuſammengeſetztes Ganzes, ſondern eine Einheit, ein untheilbares Weſen, oder auch ein einziger Atom, welcher in ſeiner untheilbaren Einheit diejenigen Kräfte enthält, welche der Materialiſt der ganzen Maſſe von Atomen zuſammen zuſchreibt.

Aus denen Gründen aber, aus denen ich die Wirklichkeit immaterieller Kräfte erwieſen habe, iſt klar, daß dieſe beyden Hypotheſen im Grunde nur darinnen unterſchieden ſind, daß man, nach der einen, das in einem einzigen Weſen ſucht, was man, nach der andern, mehrerern zuſammen zuſchreibt.

Demnach wäre es, dünkt mich, ſehr vernünftig, wenn man die Streitfrage zum Vortheil der Einheit unſeres thätigen Weſens entſchiede, und ſich dabey an klare Erfahrungen hielte. Denn alle Menſchen werden darinnen einig ſeyn, daß wir unſer Selbſt nicht anders empfinden, als wie ein einziges untheilbares Weſen, und wenn daſſelbe ſelbſtthätig wirkt, wir keine Idee von Zuſammenſetzung und Vielheit dabey haben. Dieſes Zeugniß der Erfahrung iſt ſo unveränderlich und ſo zuverläſſig, daß der Materialiſt, wenn er nur ein wenig über ſeine Hypotheſe nachdenken will, betroffen ſeyn muß, daß, indem er ſeine eigene Seele empfindet, dieſe Empfindung allezeit nur in einem einzigen derer Atomen iſt, aus deren Verbindung, ſeiner Meinung nach, die Seele zuſammengeſetzt

geſetzt iſt. Hat jeder dieſer Atomen das Vermögen, ſein eigenes Daſeyn wahrzunehmen, ſo läßt ſich nicht begreifen, warum aus der Zuſammenkunft aller Empfindungen dieſer vielen Atomen nicht mehr als eine einzige und untheilbare Empfindung entſteht, wie doch gewiß die Empfindung iſt, welche wir vom Daſeyn unſerer Seele haben; und hat jeder Atom ſeine eigene Selbſtempfindung, ſo wird man niemals einſehen können, warum alle dieſe Selbſtempfindung gerade zu einer Zeit haben. Weil demnach unſerer innern Empfindung nichts ſo ſehr widerſpricht, als dieſe Mehrheit in uns empfindender Weſen, ſo muß man daraus ſchließen, daß die Seele eine Einheit, ein untheilbares Weſen iſt.

Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß man an dieſer ſo augenſcheinlichen Wahrheit niemals gezweifelt haben würde, wenn man nicht geſehen hätte, daß mit der gänzlichen Unwirkſamkeit der ſinnlichen Organen, die Seele in einen Zuſtand der Nichtthätigkeit verſetzt zu ſeyn ſcheinet. Daher iſt ganz gewiß die Meinung entſtanden, daß das, was wir Seele nennen, nichts anders, als das Reſultat der mechaniſchen Bewegung iſt. Ich habe oben geſagt, daß ich dieſe ſcheinbare Nichtthätigkeit genauer unterſuchen wollte. Und dazu iſt nun hier der Ort.

Was das Faktum betrifft, ſo ſind wir mit dem Materialiſten einig, daß mit der Wirkſamkeit der körperlichen Organen die Empfindung aufhört, und daß die Seele ſogar das Bewußtſeyn ihres eigenen Daſeyns verliert; aber wir behaupten, daß der Materialiſt nicht richtig ſchließt, wenn er daraus erweiſet, daß mit der Wirkſamkeit der Organen auch die Thätigkeit und die ganze Exiſtenz der Seele aufhöre — ein Schluß, den ich dem Materialiſten aus zwey Gründen nicht zugeſtehen kan, — erſtlich weil ich die Folge nicht einſehe, zweytens weil verſchiedene Erfahrungen das Gegentheil glaubwürdig machen. Beydes verdient etwas aus einandergeſetzt

zu

zu werden. Ich kann dem Materialiſten erſtlich deswegen ſeinen Schluß nicht einräumen, weil ich nicht ſehe, wie er aus der Sache ſelbſt, aus der ſcheinbaren Unthätigkeit der Seele, folgt. Jederman weiß, daß ein Schlußſatz nur alsdenn wahr iſt, wenn er aus den Vorderſätzen ſchlechterdings folgt. Dieß iſt außer Zweifel. Nun aber folgt daraus gar nicht nothwendig, daß eine Kraft aufhöret zu ſeyn, wenn ſie aufhört, auf eine gewiſſe Art zu wirken. Ich ſage mit Fleiß auf eine gewiſſe Art, weil ich ſehe, daß der Materialiſt nicht anders ſchließen kann, als ſo:

Ein jedes Weſen, welches das verliert, wodurch es wirkt und exiſtirt, verliert damit ſeine Exiſtenz.

Nun aber exiſtirt oder wirkt jede Kraft durch ihre Thätigkeit.

Eine Kraft alſo, welche ihre Thätigkeit verliert, verliert dadurch ihre Wirkſamkeit und ihre Exiſtenz.

Dieſer Schluß iſt an ſich ſehr richtig, aber ich leugne ſeine Anwendung auf den gegenwärtigen Fall, denn ich behaupte, daß dieſe thätige Kraft, welche wir Seele nennen, wirken kann, ohne es zu wiſſen. Iſt dieſes, ſo wird das aufgehobene Selbſtbewußtſeyn noch keine gänzliche Nichtthätigkeit ſeyn. Und das will mein Satz ſagen: daß eine Kraft nicht aufhört, thätig zu ſeyn, oder zu exiſtiren, wenn ſie aufhört, auf eine gewiſſe Art zu wirken. Nun aber iſt der Aktus des Selbſtbewußtſeyns nicht die einzige Aeußerung der Thätigkeit unſerer Seele, ſondern nur eine gewiſſe Art dieſer Aeußerung; die Seele iſt mehrerer fähig. Dieſes ſoll erwieſen werden. Erſtlich wird kein Menſch die Möglichkeit zu leugnen wagen, daß eine Subſtanz thätig ſeyn könne, ohne es zu wiſſen. Der Materialiſt wird mir hier nicht widerſprechen dürfen. Denn da er, nach ſeinem Syſtem, denen Atomen der Materie eine beſtändige Thätigkeit zuſchreibt, ohne jedem dieſer Atomen die Eigenſchaft des Selbſtbewußtſeyns beyzulegen, ſo muß er auch zugeben,

daß

daß Thätigkeit oder Aeußerung der Kraft nicht nothwendig den Aktus des Selbſtempfindens mit einſchließt. Folglich muß er mir einräumen, daß die Seele noch eine Thätigkeit behalten kann, wenn ſie auch aufhört, ſich ihrer ſelbſt bewußt zu ſeyn. Da nun itzt von weiter nichts, als von der in dieſem bewußtloſen Zuſtande fortdauernden Thätigkeit, oder Exiſtenz der Seele die Rede iſt, ſo iſt dieſes Beweiſes genug, und es iſt alſo klar, daß man nicht ſo ſchließen kann: die Seele empfindet nichts; alſo wirkt ſie nicht, alſo exiſtirt ſie itzt nicht.

Den erſten Grund wider den Schluß des Materialiſten, hätte ich denn nun befeſtiget. Ich gehe zu dem andern.

Ich ſagte nämlich 2) daß verſchiedene Erfahrungen glaubwürdig machen, daß die Seele thätig ſeyn kann, ohne es zu wiſſen, oder, um mich beſtimmter auszudrücken, daß ſie bisweilen wirkt, wenn ſie nicht in dem Zuſtande der Apperception, oder des klaren Bewußtſeyns iſt, wie es Deſcartes nennte. Es iſt mir leid, daß ich dieſen Satz nicht mit der umſtändlichen Ausführlichkeit abhandeln kann, welche erfodert wird, ich will nicht ſagen, um ihn glaubwürdig zu machen, ſondern, um ihn bis zur völligen Evidenz zu beweiſen. Ich will das, worauf man zu ſehen hat, auszugsweiſe andeuten.

Erſtlich lehrt uns die Erfahrung, daß wir uns nie ſo lebhaft unſrer bewußt ſind, als wenn wir uns anſtrengen, aus dem gegenwärtigen Zuſtande unſerer Empfindung in einen andern überzugehen, z. B. wenn wir etwas lebhaft begehren. Die Anſtrengung, welche wir uns da geben, wird allezeit durch einen gewiſſen merklichen Zwang hervorgebracht, der unſere Kraft zur Thätigkeit reizt. Wenn unſere Vorſtellungen ohne unſere Anſtrengung auf einander folgen, ſo ſind wir uns unſeres Daſeyns kaum bewußt. Dieſes iſt durch eine ganz allgemeine Erfahrung bekannt. Alle diejenigen, welche eine gewiſſe Zeitlang von den unwillkührlichen unangeſtreng-

ren Vorſtellungen irgend einer Ideenreihe dahingeriſſen werden, oder welches einerley iſt, diejenigen, welche träumen, pflegen hernach zu ſagen, daß ſie ſich dieſe Zeit über vergeſſen haben. Man unterbreche einen Menſchen, deſſen Aufmerkſamkeit itzt von irgend einer Idee geheftet wird, und man frage ihn alsdann, woran er gedacht habe. Er wird ſagen, er wiſſe es nicht, er habe ſich vergeſſen. Man ſieht alſo, daß das klare Bewußtſeyn unſrer ſelbſt nur ein zufälliger Zuſtand der Seele iſt. Sie kann deſſelben beraubt ſeyn, ohne daß ſie deswegen aufhört thätig zu ſeyn, oder zu exiſtiren.

Aber, wird man ſagen, man weiß doch, daß man in jenem Zuſtande der Zerſtreuung exiſtirt habe, weil man eine Idee von irgend etwas gehabt hat, ob gleich die Idee unſeres Daſeyns verſchwunden iſt. Darauf antworte ich, ſo wie die Idee von unſerm Daſeyn verſchwinden kann, ohne daß wir deswegen aufhören zu ſeyn, ſo könne es auch mit den übrigen Ideen ſeyn. Z. B. Ein Menſch, welcher in einen Gedanken, oder in einen angenehmen Traum vertieft iſt, wird von keinem Gegenſtande gerührt, welcher während dieſer Zeit auf ſeine Organen wirkt. Er ſieht nicht, er hört nicht, und mit den übrigen Sinnen verhält es ſich eben ſo. Wer wollte aber leugnen, daß er während dieſer Zeit eine Menge ſinnlicher Eindrücke durch die Organen empfange? Er empfängt alſo zwar Gegenſtände der Empfindung, aber die Ideen, in welche er gegenwärtig vertieft iſt, beſchäfftigen ihn dergeſtalt, daß er keine dieſer Vorſtellungen auffaſſet, er empfängt ſie, ohne ſich ihrer bewußt zu ſeyn, weil ſie mit einem ſo ſchwachen Eindrucke in die Seele kommen.

Hieraus iſt klar, daß weder das klare Bewußtſeyn unſer ſelbſt, noch die klare Vorſtellung deſſen, was auſſer uns iſt, zu unſerm thätigen Daſeyn erfordert wird, weil es, wie wir geſehen haben, Fälle giebt, wo wir thätig exiſtiren, ohne jenes Bewußtſeyns, noch dieſer klaren Vorſtellungen theilhaftig zu ſeyn. Alſo kann die

Seele

Seele wirken, ohne irgend eine klare Idee zu haben. Dieß iſt gewiß auch der Fall im feſten Schlafe, und in den tiefen Ohnmachten, wo unſere Kraft in einer völligen Nichtthätigkeit zu ſeyn ſcheint. Indeſſen wird niemand ſagen können, worinnen zu der Zeit die Thätigkeit der Seele beſteht, weil man in dieſem Zuſtande nichts von ihrer Aeußerung empfindet.

Man weiß, daß in einer vollkommenen Ohnmacht alle Lebensbewegungen aufhören. Das Herz ſchlägt nicht. Der Umlauf des Blutes iſt unterbrochen, und die Werkzeuge der äußerlichen Sinne verrichten ihre Dienſte nicht. Dieſer Zuſtand der Ohnmacht iſt von dem Tode nur darinnen unterſchieden, daß noch keines von den weſentlichen Lebensorganen völlig zerrüttet iſt, und daß alſo die Bewegung des Herzens, welche die Fortdauer des Lebens anzeigt, wieder hergeſtellt werden kann. Der menſchliche Körper iſt alſo hier anzuſehen, wie eine Maſchine, die ſich nicht bewegt, in der aber doch nichts von den weſentlichen Bewegwerkzeugen zerſtört iſt, ſo daß ſie ſich wiederum bewegen kann. Aber wenn der Menſch todt iſt, ſo iſt ſeine Maſchine ſo zerrüttet, daß ſie nun nicht wieder in Bewegung geſetzt werden kann, weil die dazu erfoderlichen Theile gänzlich verdorben ſind.

Nach dem Syſtem des Materialiſten iſt die Seele während einer tiefen Ohnmacht ganz nichtthätig, ſo nichtthätig, als eine Bewegkraft im Zuſtande der völligen Ruhe. Sie iſt gar nicht. Daß der Materialiſt ſo denkt, das wird er nicht leugnen.

Demnach, wenn der Menſch aus der tiefen Ohnmacht wieder zu ſich kommt, wird alſo die Seele von neuen hervorgebracht. Es iſt alſo gerade wie in den Maſchinen. Wenn man eine abgelaufene Uhr aufzieht, wer wird ſagen, daß die Bewegung, die ſie itzt wieder empfängt, eine Fortſetzung jener Bewegung ſey, in der ſie vorher war? Die gegenwärtige Bewegung iſt wieder

eine neue Bewegung, und ſteht mit der vorigen in keiner Verbindung. Und in dieſer neuen Bewegung iſt nun nichts, weder in dem Grade noch in der Richtung, was von den vorigen Bewegungen abhängig wäre. Der Weiſer geht zwar von dem Punkte fort, wo er ſtehen geblieben war. Aber durch den gegenwärtigen Stand des ruhenden Weiſers bekommt die neuangefangene Bewegung der Uhr mit der vorherigen kein Verhältniß. Eben ſo, wenn ich einen Stein aufhebe und damit nach etwas werfe. Dieſer Stein kann ſchon tauſendmal auf dieſe Art geworfen worden ſeyn; aber die Bewegungen, in die er vorher zu verſchiedenen malen geſetzt worden iſt, haben mit der Bewegung, die ich durch den gegenwärtigen Wurf in dem Steine mache, keinen mechaniſchen Zuſammenhang.

Das müßte aber, nach dem Syſteme des Materialiſten, in einer Seele ſo ſeyn, welche itzt von einer tiefen Ohnmacht erwachet und neue Vorſtellungen bekommt. Iſt die Seele nichts anders, als das Reſultat der mechaniſchen Bewegungen, und werden dieſe Bewegungen, welche während der Ohnmacht gänzlich ruheten, nachdem erſt wieder von neuem hervorgebracht, ſo iſt die Seele, welche aus dieſen neuerweckten Bewegungen itzt reſultirt, ein von neuem hervorgebrachtes Weſen. Nun aber iſt dieſes unſerm Selbſtgefühl gänzlich zuwider, welches uns unwiderſprechlich bezeugt, daß wir nach der Ohnmacht noch das nämliche Weſen, das nämliche Selbſt ſind, das wir vorher waren.

Das einzige, was der Materialiſt hier wird ſagen können, um ſich aus der Verlegenheit zu ziehen, iſt dieſes, daß die gegenwärtigen Vorſtellungen das Reſultat der gegenwärtigen mechaniſchen Bewegungen ſeyn, und daß in dem Augenblicke, da dieſe Bewegungen nach der Ohnmacht erneuert werden, die Theile der Ideenmaſchine in einer gewiſſen beſtimmten Stellung waren; daß dieſe Stellung die letzte Wirkung der vor der Ohnmacht vorher-

hergegangenen und hernach aufgehaltenen Bewegung ſey; und daß folglich die nach der Ohnmacht erneuerten Empfindungen mit den vorigen einen mechaniſchen Zuſammenhang haben. Wir wollen dieſe Idee unterſuchen.

Um zu prüfen, ob dieſe Erklärung ſtatt finden kann, ſo dürfen wir nur einmal folgenden Fall annehmen.

Man ſetze, es fällt ein Menſch in eine Ohnmacht, und das in dem Augenblicke, da alle Theile der Ideenmaſchine ſo geſtellt ſind, daß wenn die mechaniſchen Bewegungen noch einen Augenblick fortgedauert hätten, ihm das oder jenes Verbrechen eingefallen ſeyn würde, welches er irgend einmal begangen hatte, und daß ihm dieſer Gedanke ſehr bittere Empfindungen der Reue verurſachet haben würde. Wir wollen ſetzen, es würde während der Zeit, da dieſer ohne Bewußtſeyn da liegt, (auf welche Art das iſt hier gleichgültig) ein anderer Menſch hervorgebracht, der jenem Ohnmächtigen in der Beſchaffenheit und Anwendung der körperlichen Theile vollkommen ähnlich wäre, ſo daß in dieſen beyden menſchlichen Maſchinen auf denſelbigen Stoß dieſelbige Bewegung erfolgen müßte. Der Materialiſt muß die Denkbarkeit dieſes Falles nothwendig zugeben. Werden wir ihm aber die daraus zu ziehenden Folgen zugeben können?

Unſere beyden Maſchinen haben in dem Augenblicke da ſie erwachen, vollkommen die nämlichen Empfindungen. Der andere neuerlich gebildete Menſch wird ſich alſo in dem Augenblicke, da er anfängt zu empfinden, eben ſo wohl des Verbrechens erinnern, als jener, der es wirklich begangen hat. Er wird alſo eine Erinnerungsidee haben, ohne jemals eine Ideenfolge gehabt zu haben. Dieſes aber iſt eine offenbare Ungereimtheit; denn eine Erinnerungsidee ſetzt nothwendig eine vergangene Ideenreihe voraus. Noch mehr, dieſer andere Menſch, welcher dem andern, der in die Ohnmacht gefallen war, ähnlich iſt, würde, wie dieſer, Neigungen, Fertigkeiten, Erfahrung und andere Beſchaffenheiten

haben müſſen, da doch alles dieſes nichts anders als die Wirkung oft und unter verſchiedenen Umſtänden wiederholter Empfindungen und Ideen ſeyn kann. Ich glaube nicht, daß der allerhartnäckigſte Materialiſt dieſe Ungereimtheiten gelten laſſen würde. — Aber ſein Syſtem bringt ſie mit ſich.

Dieſes alſo beweiſt offenbar, daß die Seele während der Schlafſucht nicht vernichtet iſt, weil daſſelbe Gedächtniß, und dieſelben Fertigkeiten der Seele und andere Dinge mehr, welche ohne die Seele, in der ſie ſind, nicht hätten fortdauern können, während dieſer ſcheinbaren Nichtthätigkeit exiſtirt und alſo gewirkt haben.

Aber noch einmal zu unſern beyden Maſchinen. Wir können dem Materialiſten zugeſtehen, daß in dem Augenblicke, da beyde anfangen ſich zu bewegen, in beyden zu der Zeit einerley Empfindungen ſeyn können. Die ſichtbaren Außendinge, welche der eine ſieht, ſieht der andere auch. Aber iſt wohl zu glauben, daß die gegenwärtigen Senſationen auch einerley Eindruck auf ſie machen werden. Der, welcher ſchon gelebt hat, wird davon nothwendig auf eine andere Art bewegt werden, weil er Erinnerungsideen und Vorherempfindungen hat, die der andere nicht haben kann. Wollte uns der Materialiſt hier antworten, daß dieſe Erinnerungsideen und Vorherempfindungen ebenfalls durch die Bewegung und Anordnung gewiſſer Theilchen der Maſchine hervorgebracht würden, ſo würde er uns leere Worte ſagen, dabey ſich nichts denken läßt. Denn es iſt gar zu augenſcheinlich, daß dieſe Arten der Vorſtellungen vorhergegangene Ideen vorausſetzen, und daß ſie eben aus dieſem Bewußtſeyn unſerer Fortdauer entſtehen.

Demnach ſage ich mit Grund, daß die Seele nicht aufhört zu wirken, nicht vernichtet wird, wenn die mechaniſchen Bewegungen des Leibes gänzlich unterbrochen ſind. Sie empfindet in dieſem Zuſtande nicht mehr ihre Thätigkeit; aber ſie fährt fort, thätig zu ſeyn, weil ſie

ſich

ſich ihre Begriffe und Anlagen erhält, welche ohne eine gewiſſe fortdauernde Thätigkeit nicht erhalten werden könnten.

Ich könnte noch anführen, daß die Seele Fertigkeiten, moraliſche Geſinnungen, die aus Erfahrung und Reflexion entſtanden waren, auch in der tiefſten Schlafſucht behält. Ich könnte zeigen, daß die Organiſation einer Maſchine, ſie ſey auch eingerichtet wie ſie wolle, Fertigkeiten niemals hervorbringen kann, und daß ſie durch die Ruhe eines Augenblicks ſchlechterdings alles verliert, was ihr die Bewegung gegeben hatte. Doch es würde zu weitläuftig werden, dieſes aus einander zu ſetzen, und übrigens iſt, wie mich dünkt, das, was ich geſagt habe, hinreichend, zu beweiſen, daß mit der Bewegung der thieriſchen Maſchine nicht auch die Thätigkeit der Seele aufhört, ſondern daß ſie in dieſem Zuſtande nur nicht ſo wirkt, daß dadurch klare Vorſtellungen entſtehen.

Alles was wir demnach dem Materialiſten zugeſtehen können, iſt dieſes: **daß die Seele ohne die Beyhülfe der körperlichen Organen keine klaren Vorſtellungen, und kein Bewußtſeyn ihres Daſeyns haben kann.**

Aber, wird man ſagen, iſt das nicht das nämliche; die Seele hört auf zu empfinden, und die Seele hört auf zu wirken und zu ſeyn? Ich antworte, Nein. Denn dieſe beyden Fälle ſind ſehr verſchieden. Im erſtern kann die Empfindung und das Bewußtſeyn wieder kommen, im andern nicht.

Es kommt hier noch eine ſehr wichtige Frage zum Vorſchein, welche verdienet, unterſucht zu werden. Wenn ich nun auch zugäbe, wird der Materialiſt ſagen, daß dieſes Weſen, welches ihr Seele nennet, nicht vernichtet ſey, wenn die organiſchen Bewegungen unterbrochen ſind, wenn ich auch gar zugeſtünde, daß die gänzliche Zerſtörung der körperlichen Maſchine die Vernich-

tung dieſes thätigen Weſens nicht nach ſich zöge; was würdet ihr dadurch gewinnen, da nach eurem eigenen Eingeſtändniß die Seele alsdann zu empfinden aufhört, wenn der Körper zerſtöret iſt. Was könnet ihr in den ewigen Finſterniſſen, die euere Seele in dieſem empfindungs- und bewußtloſen Zuſtande, nach dem Tode bedecken werden, was könnet ihr da beſſers hoffen, als die gänzliche Vernichtung?

Finſterniſſe, die unſere Seele nach dem Tode bedecken dürften, gebe ich im Ganzen als möglich zu. Aber wenn ich die Einrichtung der Natur genauer betrachte, ſo verſpreche ich mir, daß ſie, dieſe Finſterniſſe, nicht ewig ſeyn werden. Es kommt vornehmlich auf folgende Begriffe an.

Iſt die Wirklichkeit der Seele von dem mechaniſchen Leben des Körpers unabhängig, ſo wird es dadurch noch wahrſcheinlicher, daß meine Seele eher exiſtiret hat, als ſie mit dieſem der Zerſtörung unterworfenen Körper verbunden war. Der ordentliche Lauf der Natur hat ihr den Weg gezeigt, den ſie nach und nach gehen mußte, um mit meinem Körper vereinigt zu werden. Wahrſcheinlicher Weiſe iſt ſie vorher mit einem Körper, oder mit einem Körperchen (denn die Maſſe thut hier nichts zur Sache) verbunden geweſen, deſſen Organiſation keiner Eindrücke des Lichts, des Schalles, der Ausdünſtung noch irgend einer Senſation fähig war; folglich hat ſie in dieſem Zuſtande nicht empfunden. Inzwiſchen iſt dieſer Körper, welchen die Seele vorher bewohnte, entweder durch die eigene Wirkſamkeit der Materie, aus welcher er zuſammengeſetzt iſt, oder durch den Mechanismus der Organiſation, mit dem allgemeinen Syſtem der Materie in ſolche Verhältniſſe gebracht worden, daß er nach den beſtändigen Geſetzen der materiellen Welt, diejenige Lage oder Stellung in derſelben bekommen hat, wo er mit dieſem neuen und gröbern Körper vereinigt werden konnte; und wodurch er, jener erſte Körper, fähig

ſig wurde, ſelbſt die Eindrücke dieſes neuen Körpers zu empfangen und der Seele mitzutheilen.

Dieſes erfoderte kein anderes Wunder, als dasjenige, wodurch die unveränderlichen Geſetze der Natur beſtimmt worden ſind. Es iſt nicht möglich, daß dieſe Geſetze unſern Augen entgehen können. Denn wir ſehen, daß alles, was durch die Erzeugung hervorgebracht worden iſt, daß Pflanzen und Thiere, ſich von einer Geſchlechtsreihe zur andern erhalten, und in einer ſo gleichförmigen Fruchtbarkeit erhalten, daß noch bis itzt keine Art untergegangen iſt, und daß dieſelben Arten, welche vor Jahrhunderten fruchtbarer waren, als andere, es noch heutiges Tages in eben dem Verhältniſſe ſind. Dieſes dringet uns, zu glauben, daß dieſe von Seelen, die nichts empfinden, belebten materiellen Theilchen (molecules) nicht einem blinden Zufalle Preiß gegeben ſind, ſondern daß für ſie eben ſo unveränderliche Geſetze wachen, als die Geſetze der Schwere, des Lichtes, des Schalles u. d. g. Sollte man dieſe bewundernswürdige und alles erhaltende Ordnung der Natur ſehen, und dennoch glauben können, daß das edelſte und koſtbarſte in der Natur, dieſer Ueberreſt der zerſtörten Wohnung unſerer Seele, daß eben dieſe materiellen Theilchen, welche noch itzt von dieſer Seele belebt werden, von einem Weſen, welches vormals, da es den menſchlichen Körper bewohnte, erhabene Kenntniſſe und edle Geſinnungen erworben hat, die jeden Augenblick bereit ſind, ſich wieder zu entwickeln, ſo bald dieſes Weſen wiederum anfangen wird, zu empfinden, daß dieſe koſtbaren Theilchen, ſage ich, dem Zufalle Preiß gegeben, und mit dem Staube der unempfindlichen Materie vermiſcht werden ſollten? Nein, ſo wie dieſe materiellen Theilchen, mit denen die Seele vorher verbunden war, nach den unveränderlichen Geſetzen der Natur Gelegenheit bekommen haben, mit dem thieriſchen Körper in Gemeinſchaft zu treten, ſo werden nach

der Zerſtörung dieſes Körpers ähnliche Geſetze ſie durch neue Verhältniſſe der Stellung, mit einem neuen Körper vereinigen, der anders als der vorige organiſirt andere Vorſtellungen empfangen und der Seele mittheilen und ihr die Welt von einer andern Seite zeigen wird. Die Seele wird wieder anfangen, ſich zu erinnern, ſich ihres vorigen Zuſtandes zu erinnern, und dann werden ſich ihre erworbenen Kenntniſſe und Fertigkeiten in einem neuen Wirkungskreiſe ausbreiten. Dieß iſt die Idee, welche man ſich von der Unſterblichkeit der Seele machen muß, eine große und erhabene Idee, welche, wie wir geſehen haben, allem denjenigen, was wir von den ordentlichen Lauf der Natur wiſſen, vollkommen angemeſſen iſt.

# Entwickelung des Begriffs vom ewigen Weſen.

Obgleich der Begriff, deſſen Entwickelung ich hier unternehme, eben ſo alt iſt, als die Philoſophie ſelbſt, ſo hat er doch mit den meiſten abſtrakten Begriffen das Schickſal gemein gehabt, daß man ihn lange aus der Acht gelaſſen. Die Metaphyſik, oder die Kunſt, dieſe Begriffe nach ihrer Realität zu prüfen und zu entwickeln, ward vom Ariſtoteles auf die Bahn gebracht; aber ſie gewann bey den Alten nur wenig Fortgang. Alle erkannten die Realität des Begriffs von einem ewigen Weſen; aber keiner ſah die großen Folgen ein, die daraus herfließen. Sie würden ſonſt alle Grundſätze einer vernünftigen Gotteslehre darinn gefunden, und die Einheit nebſt der Immaterialität des ewigen Weſens erkannt haben; ſie würden überzeugt worden ſeyn, daß die Materie nicht, wie ſie ohne Ausnahme glaubten, unerſchaffen ſeyn könne.

Indem ich mich hier in eine gründliche Unterſuchung dieſes Begriffes einlaſſe; ſo verſpreche ich damit nicht, eine neue und bisher unbetretene Bahn zu eröffnen; ich weiß nur zu gut, daß viele Philoſophen die daraus herfließenden wichtigen Wahrheiten ſchon vor mir erkannt haben. Nur haben ſie mir dieſe Wahrheiten noch nicht in das volle Licht zu ſetzen geſchienen, das alle Zweifel zerſtreute: denn ich finde immer noch Philoſophen, die dem Syſtem des Epikurs ergeben ſind, und die Ewigkeit der Materie und der Bewegung lehren, ja die ſogar ſich überreden, daß außer dieſen beyden Dingen in der Welt nichts reelles vorhanden ſey.

Ich habe alſo nur das zum Endzweck: wichtige Wahrheiten, die ſchon andere vor mir eingeſehen, nach der eigenen Art vorzutragen, wie ich ſie einſehe. Mich hat dieſe eigene Art auf das vollkommenſte befriedigt. Ich bin durch ſie überzeugt, daß ein Weſen da iſt, welches alles, was außer ihm exiſtirt, erſchaffen hat und erhält; daß dieſes Weſen in ſeiner Art das Einzige iſt, und daß es durchaus keine Eigenſchaft hat oder haben kann, die zu gleicher Zeit der Materie zukäme. Schon die Wichtigkeit dieſer Wahrheiten rechtfertiget jeden neuen Verſuch, ſie in ihr völliges Licht zu ſetzen.

Ob ich gleich die Realität des Begriffs vom ewigen Weſen als ausgemacht vorausſetzen könnte; da ſie von allen alten und neuen Philoſophen einmüthig erkannt worden: ſo will ich doch meine Unterſuchung mit dem Beweiſe anfangen, den ſchon die Alten von dem Satze gegeben haben: **daß ein Weſen da iſt, welches keinen Anfang genommen.** Dieſer Beweis gründet ſich auf den Grundſatz der Erfahrung: **daß etwas exiſtirt,** und auf den Grundſatz der Vernunft: **daß aus nichts nichts wird;** ein Grundſatz, den niemand jemals in Zweifel gezogen. Aus beyden zuſammen genommen folgt, daß von jeher etwas exiſtirt hat: denn wollte man gegentheils behaupten, daß wenn man von Jahrhundert zu Jahrhundert hinaufſtiege, man endlich an eine Epoche käme, vor welcher noch nichts exiſtirt hätte; ſo würde dieſe Vorausſetzung ganz offenbar zu der nothwendigen Folge führen: daß alſo heutiges Tages noch nichts exiſtire, weil das Nichts, das man vor jener Epoche annimmt, unmöglich etwas hervorbringen können. Dieſe Vorausſetzung iſt alſo ſchlechterdings zu verwerfen, und mithin iſt von jeher etwas da geweſen. Auch hat noch nie ein Menſch dieſe Wahrheit in Zweifel gezogen.

Mit dieſem Satze aber muß man nothwendig auch den folgenden zugeben: **daß wenigſtens Ein Weſen exiſtirt oder exiſtirt hat, deſſen Daſeyn von keiner**

außer ihm befindlichen Urſache bewirkt worden. Denn was von jeher exiſtirt hat, iſt nicht hervorgebracht worden; mithin iſt ſeine Exiſtenz keine Wirkung von irgend einer Urſache außer ihm. Man kann auch dieſe Wahrheit unmittelbar beweiſen. Sagt man nehmlich, daß alles, was exiſtirt und exiſtirt hat, durch eine äuſſere Urſache zur Exiſtenz gebracht worden; ſo ſagt man damit, daß nichts, oder daß das Nichts dieſe Urſache iſt. Denn außer dem, was exiſtirt und was exiſtirt hat, giebt es durchaus weiter nichts, als das Nichts.

Nachdem alſo die Realität des Begriffs von einem ewigen Weſen, oder von einem Weſen, das von jeher exiſtirt hat und durch keine äußere Urſache gewirkt worden, auf dieſe Art bewieſen iſt; ſo kömmt es nun darauf an, ihn gehörig zu entwickeln, und alle nothwendig daraus herfließenden Folgen zu entdecken.

Daſeyn, und unabhängig von einem andern Weſen daſeyn; das ſind zwey Eigenſchaften, die wir dem ewigen Weſen durchaus zuerkennen müſſen. Was heißt nun aber, daſeyn oder exiſtiren? Hier iſt es, wo die Schwierigkeiten ihren Anfang nehmen. Die Exiſtenz ſcheint beym erſten Anblick einer von den einfachen Begriffen zu ſeyn, die ſich unmöglich erklären, und mithin auch unmöglich entwickeln laſſen. Ich verſpreche hier nicht eine eigentliche Erklärung von dieſem Begriffe zu geben; aber doch empfinde ich klar und ohne Ungewisheit, daß ein ſehr großer Unterſchied zwiſchen einem wirklich exiſtirenden Weſen und einem ſolchen iſt, das bloß in meiner Idee exiſtirt, und das ich ein Weſen der Einbildung nennen werde. Ich will jetzt unterſuchen, worinn dieſer Unterſchied eigentlich liegt.

Das Weſen der Einbildung ſtellt ſich uns in der Geſtalt eines Phantoms dar; es iſt gleichſam ein Schatten ohne Körper. Wir können damit machen, was uns gefällt; wir können es modificiren und von einem Ort zum andern verſetzen, ohne daß es gegen unſre Wirkun-

gen

gen den geringſten Widerſtand äußerte; es iſt ein Weſen, deſſen Gegenwart nichts verändert, das auf nichts Einfluß hat, das in der Welt nicht die geringſte Folge hervorbringt. Das wirklich exiſtirende Weſen iſt ganz anders beſchaffen; wir müßten, um es zu modificiren, zu verſetzen, Veränderungen darinn hervorzubringen, wirkliche Kräfte anwenden; auch wäre es zu ſeiner Zerſtörung nicht genug, daß wir es aus unſrer Einbildung verbannten, ſondern es müßten dazu Hinderniſſe von Seiten ſeiner ſelbſt überwunden werden. Ein Weſen aber, das thätigen Kräften Hinderniſſe entgegenſtellt, muß nothwendig ſelbſt thätige Kräfte beſitzen. Hieraus ſchließe ich, daß das wirklich exiſtirende Weſen etwas Effektives oder ein Etwas iſt, das von Kräften oder von einer gewiſſen Energie herrührt.

Die Idee der Exiſtenz ſchließt alſo augenſcheinlich die Idee einer wirkſamen Kraft in ſich, durch welche das Ding exiſtirt. Dieß iſt ſo wahr, daß ſelbſt die Wahrheit, die dieſen Unterſuchungen zum Grunde liegt, nur vermöge des Grundſatzes wahr iſt, daß die Exiſtenz von einer wirkſamen Kraft abhängt. Der Satz nemlich: aus nichts wird nichts, ſetzt offenbar voraus, daß nichts ohne eine wirkende Urſache exiſtirt.

Wir haben geſehen, daß das ewige Weſen, unabhängig von allen Dingen außer ihm, ſeine Exiſtenz hat. Verbinden wir dieſe Wahrheit mit dem Grundſatze: nichts exiſtirt ohne eine wirkende Urſache; ſo folgt, daß das ewige Weſen durch die eigene Energie, durch die eigene Kraft ſeiner Natur exiſtirt, oder daß es exiſtirt, weil es ſeine Natur iſt, zu exiſtiren; mithin, daß es nothwendiger Weiſe exiſtirt.

Dieſe Idee ſetzt in Erſtaunen; denn ein ſolches Weſen iſt über alle unſre Begriffe unendlich erhaben. Sie iſt indeſſen der weſentliche Punkt, worauf ſich alle unſre Begriffe vom höchſten Weſen gründen, und es iſt alſo von größter Wichtigkeit, ehe ich weiter gehe, einen

gewiſſen Zweifel, der hier entſtehen könnte, zu widerlegen.

Wir haben uns durch die vorhergehenden Schlüſſe überzeugt, daß es ein Weſen giebt, welches durch die Energie ſeiner eigenen Natur, und mithin nothwendiger Weiſe exiſtirt. Nun wiſſen wir auch, daß es widerſprechend ſey anzunehmen, es exiſtire etwas nicht, das doch nothwendig iſt. Die Vorausſetzung alſo, daß das, was exiſtirt, nicht exiſtire, muß einen Widerſpruch enthalten, weil wenigſtens ein Weſen da iſt, das auf eine nothwendige Weiſe exiſtirt. Es ſcheint alſo, man könne von mir einen direkten Beweis des Widerſpruchs oder der Unmöglichkeit dieſer Vorausſetzung fordern. Was ſollte denn, wird man vielleicht einwenden, in der Vorausſetzung Widerſprechendes ſeyn, daß alles, was jetzt wirkt, nicht wirkte? Sobald es aber möglich iſt, daß alle Wirkung aufhöre, ſo giebt es nichts, das nothwendiger weiſe wirkte: und alsdann giebt es auch kein nothwendiges Weſen, weil das eine nothwendige Wirkung vorausſetzt.

Zur Auflöſung dieſer Schwierigkeit antworte ich; daß wenn man einen Widerſpruch inne werden ſoll, nothwendig zwey poſitive Begriffe dazu gehören, wovon der eine den andern aufhebt. Alsdann empfindet man die Unmöglichkeit, ſie zu verbinden. Wir haben die Idee eines Zirkels, die etwas Poſitives iſt; und die Idee eines Vierecks oder irgend eines andern Polygons, die auch poſitiv iſt. Bilden wir die Idee des Zirkels, ſo zerſtören wir die des Polygons; und eben dadurch begreifen wir die Unmöglichkeit, daß dieſe beyden Ideen in einerley Subjekt könnten verbunden ſeyn. Nur auf dieſe Art läßt ſich ein Widerſpruch direkte gewahr werden. Nun enthält aber die Idee der Nicht-Exiſtenz nichts Poſitives; mithin können wir nicht empfinden, daß ſie widerſprechend iſt. Wenn wir uns eine Wirkung vorſtellen, die nach und nach ſchwächer wird, und endlich

lich völlig aufhört, ſo ſetzen wir dieſer Wirkung nichts Poſitives entgegen, das wir mit ihr zu gleicher Zeit ſubſiſtirend annähmen. Es kann alſo aus der Vorausſetzung, daß die Wirkung aufhöre, kein Widerſpruch herauskommen. Mithin iſt es ſichtbar, daß die Idee des Möglichen und Unmöglichen ſich hier nicht einmal anwenden läßt, weil eine wie die andere zwey poſitive Dinge erfordern, die entweder ſich mit einander vereinigen oder nicht vereinigen laſſen. Im erſtern Falle entſtehet die Möglichkeit; im andern die Unmöglichkeit. Man kann alſo von einer bloßen Verneinung, oder von einer Sache, die gar nichts Poſitives hat, weder die Möglichkeit, noch die Unmöglichkeit behaupten; dieſe beyden Ideen laſſen ſich hier durchaus nicht anwenden. Ich ſage alſo, die beyden Sätze: **das Nichts iſt möglich** und **das Nichts iſt unmöglich**, ſind weder wahr noch falſch; es ſind bloße leere Worte ohne Bedeutung.

Wer alſo vorgäbe, er begreiſe die Möglichkeit eines abſoluten Nichts, oder des nicht Exiſtirens deſſen, was in der That exiſtirt, der verbände durchaus keinen Sinn mit dieſen Worten, und machte damit keine reelle Einwendung gegen die Wahrheit, daß ein nothwendig exiſtirendes Weſen da iſt. Die indirekte, oder wie man zu reden pflegt, die a poſteriori bewieſene Realität dieſes Weſens, iſt eben ſo ungezweifelt wahr, als wenn ſie direckte, oder a priori wäre bewieſen worden.

Es exiſtirt alſo ein Weſen, deſſen Nicht-Exiſtenz einen Widerſpruch enthält, ob wir gleich unfähig ſind, dieſen Widerſpruch zu empfinden oder direkte zu erkennen.

Es kann dieſer Wahrheit durchaus nicht ſchaden, daß ſie unbegreiflich iſt; es iſt eine Erfahrungswahrheit, eben wie die von unſerm eigenen Daſeyn, das uns eben ſo unbegreiflich iſt. Wer kann ſich wohl rühmen, daß er begreife, wie und wodurch er eigentlich exiſtirt? Und wer hat doch je deswegen, weil er die Art, wie er exiſtirt, nicht

nicht begreiſt, an ſeiner wirklichen Exiſtenz gezweifelt? Wenn wir alſo nicht begreifen, woher die Nothwendigkeit der Exiſtenz entſteht, ſo kann das über die Realität eines Weſens von nothwendiger Exiſtenz, worauf uns die Erfahrung führt, keinen Zweifel erwecken.

Eben aus dieſer großen Idee der nothwendigen Exiſtenz können wir nun einige der Eigenſchaften des göttlichen Weſens herleiten. Ich will hier nicht die natürliche Gottesgelahrheit in ihrem ganzen Umfange vortragen; ich will mich bloß auf die Entwickelung der wichtigſten Folgen einſchränken, die aus der von mir erwieſenen Wahrheit herfließen.

Zuerſt iſt es deutlich, daß das ewige Weſen noch exiſtirt und nie zu exiſtiren aufhören kann. Denn da ſeine Exiſtenz eine Folge ſeiner Natur oder ſeiner Möglichkeit iſt, ſo würde die Vorausſetzung, daß es könne vernichtet werden, einen offenbaren Widerſpruch in ſich ſchließen.

Ferner läßt ſich aus der abſoluten Nothwendigkeit der Exiſtenz auch die Unveränderlichkeit des ewigen Weſens abnehmen. Es iſt augenſcheinlich, daß alles, was zu ſeiner Exiſtenz gehört, und alles, was nothwendig daraus herfließt, von einer abſoluten Nothwendigkeit, und mithin ſchlechterdings unveränderlich iſt. Es iſt alſo widerſprechend anzunehmen, daß dieſes Weſen auf mehr als eine Art exiſtire; daß es zum Beyſpiel zu anderer Zeit und an andern Orten habe exiſtiren können; daß es andere Eigenſchaften hätte haben können, als es hat; daß es größer oder kleiner hätte ſeyn können, als wie es iſt. Die Nothwendigkeit des Daſeyns ſchließt alles Zufällige von dem Daſeyn aus: das Weſen kann durchaus nichts anders ſeyn, als das, was es iſt.

Ich merke hier an, daß dieſer Satz der weſentlichſte Punkt in dieſen Unterſuchungen iſt. Wer meine noch folgende Sätze mit aller nur möglichen Strenge prüfen will, der darf nur auf dieſen aufmerkſam ſeyn: denn

wem er gegen dieſe Unveränderlichkeit des ewigen Weſens nichts einwenden kann, ſo muß er auch die Wahrheit alles folgenden ohne Widerrede einräumen.

**Das ewige Weſen iſt in ſeiner Art einzig, oder, es iſt widerſprechend, mehr als Ein ewiges Weſen anzunehmen,** wie etwa die Alten Gott und die **Materie** annahmen. Das Weſen eines jeden von beyden würde in der nothwendigen Exiſtenz beſtehen; mithin könnten ſie, wie ich bereits angemerkt habe, nicht auf zweyerley Art exiſtiren; mithin enthält ihre Mehrheit einen Widerſpruch.

Dieſe Wahrheit muß für jeden, der eine metaphyſiſche Idee zu faſſen im Stande iſt, die höchſte Evidenz haben. Nur der gemeine Haufen ſieht keinen Widerſpruch in der Vorausſetzung zweyer ewigen Weſen. Eingeſchränkte Geiſter bilden ſich ein, weil ſie nichts Widerſprechendes darinn finden, wenn ſie noch eine der jetzigen völlig gleiche und ähnliche Welt annehmen, die in einer andern Gegend des eingebildeten Raums exiſtirte, ſo könnten ſie auf ähnliche Art auch zwey ewige und einander gleiche Weſen ſetzen. Aber die ſich dergleichen Hirngeſpinſte machen, bedenken nicht, was hier weſentlich iſt, nemlich, daß die Nothwendigkeit der Exiſtenz alle Zufälligkeit von der Exiſtenz ausſchließt. Dieß feſtgeſetzt, iſt es augenſcheinlich, daß alles, was von dem Einen dieſer Weſen gilt, auch von dem andern gelten muß, oder um den Ausdruck den gemeinen Begriffen anzumeſſen, das Eine würde nothwendig mit dem andern in einerley Orte exiſtiren müſſen.

**Das ewige Weſen beſteht aus keinen Theilen.** Denn alles, was aus Theilen zuſammengeſetzt, iſt nothwendig auf eine gewiſſe Weiſe zuſammengeſetzt. Wie aber auch die Anordnung der Theile beſchaffen ſeyn mag, ſo iſt immer möglich, ſich eine andre zu denken; mithin iſt ein zuſammengeſetztes Weſen kein ſolches, bey welchem alle Veränderung in der Art der Exiſtenz widerſprechend wäre.

wäre. Alſo weder die Materie noch die Welt iſt das ewige Weſen.

Ueberhaupt beſitzt das ewige Weſen durchaus keine Eigenſchaft, die in ihrer Natur veränderlich wäre oder Grade zulieſze. Denn da es widerſprechend iſt anzunehmen, daß es auf eine andere Art, als wie es exiſtirt, hätte exiſtiren können, ſo ſind nothwendig alle ſeine Eigenſchaften abſolute Realitäten, die weder Modifikationen noch Grade zulaſſen. Es iſt hier von größter Wichtigkeit, daß man den Begriff des Abſoluten recht faſſe. Es iſt dem Relativen entgegengeſetzt; bey dem Relativen finden Vergleichungen und Ausmeſſung ſtatt; alſo bey dem Abſoluten finden ſie nicht ſtatt. Die beſtimmte Größe, zum Beyſpiel, iſt etwas Relatives; ſie kann gemeſſen werden, und man kann von einer Größe ſagen, daß ſie kleiner oder größer iſt, als eine andre. Die Quantität, als Quantität, iſt etwas Abſolutes, denn man kann von zwey Quantitäten nicht ſagen, daß die eine mehr Quantität ſey, als die andre. Man muß hier wohl bemerken, daß dieſe Eigenſchaft des ewigen Weſens, da es lauter abſolute Realitäten beſitzt, alle ſolche Eigenſchaften unmöglich und widerſprechend macht, die nothwendig Beſtimmungen zulaſſen, durch welche ſie meßbar werden. Es wäre z. B. widerſprechend, ihm Ausdehnung beyzulegen, denn die Ausdehnung läßt vermöge ihrer Natur Beſtimmungen oder Gränzen zu, die ſie meßbar machen.

Aus dieſen Anmerkungen ergiebt ſich, daß das ewige Weſen das reelle Unendliche iſt. Dieß will nicht allein ſagen, daß es in keiner ſeiner Eigenſchaften irgend einige Schranken giebt, ſondern daß es auch unmöglich iſt, ſich Schranken darinn vorzuſtellen. Denn ſobald man ſich in einer der Eigenſchaften dieſes Weſens Schranken denken könnte, ſo wäre es nicht mehr widerſprechend, daß ſie eingeſchränkt wären.

Man muß ſich ja in Acht nehmen, daß man dieſen Begriff von dem reellen Unendlichen nicht mit dem eingebildeten Unendlichen der Mathematiker verwechſele. Dieſes eingebildete Unendliche entſteht aus einer unaufhörlichen Vermehrung oder Verminderung; es iſt alſo nicht ſchlechterdings oder nothwendiger Weiſe ohne Grenzen, weil es nicht widerſpechend iſt, daß es in der That welche hätte. Nur deswegen hat es keine, weil man keine darinn annimmt, ob man ſie gleich darinn annehmen könnte. So nennet man eine Progreſſion von Zahlen unendlich, der man kein Ziel ſeßen will. Ueberhaupt iſt eine Größe, die man ſich vorſtellen kann, als aus einer beſtändigen Addition entſtehend, nicht das wahre Unendliche; man kann die Reyhe, wo man will, unterbrechen: und wenn man ſie auch nicht unterbricht, ſo iſt doch dieſe für unendlich angenommene Größe immer etwas Relatives, das man meſſen und mit andern Gröſſen vergleichen kann. Was aber kann gemeſſen werden, das iſt nicht wirklich unendlich. So iſt die unendliche Progreſſion der einfachen Zahlen 1 + 2 + 3 + 4 u. ſ. w. nur die Hälfte der Progreſſion der doppelten Zahlen 2+4+6+8 u. ſ. w. Ein Unendliches aber, das die Hälfte von einem andern ſeyn kann, iſt nicht ohne Grenzen; mithin iſt es nur ein eingebildetes Unendliche. Das wahre Unendliche iſt nicht theilbar, weil es nicht zuſammengeſeßt iſt; es läßt keine Grenzen zu, weil es aus keiner Anhäufung von Theilen entſteht; es iſt in Einem Augenblicke und durch Eine unzertrennliche Wirkung alles, was es ſeyn kann. Da dieſe Wirkung ſelbſt die Folge einer abſoluten Nothwendigkeit iſt, ſo kann nichts darinn weder durch Hinzuthun, noch durch Theilung, noch durch Vergeſchwinderung, noch durch irgend eine andere Modifikation geändert werden; mit einem Worte, es iſt unmöglich, die geringſte Veränderung, ſie ſey welche ſie wolle, darinn anzunehmen. Dieß iſt der wahre Begriff von dem reellen Unendlichen.

Eben dieſes muß auch auf den Begriff der Ewigkeit, die man dem unendlichen Weſen zuſchreibt, angewandt werden; ſie iſt eben ſo abſolut, als andere Eigenſchaften. Sie iſt alſo ganz und gar von der Ewigkeit verſchieden, die wir uns als eine unendliche Folge von Jahrhunderten denken. Die Ewigkeit dieſes Weſens iſt nur Ein Augenblick, der keine Theile zuläßt; es iſt die abſolute Dauer, deren Theile nicht können gemeſſen werden.

Jede Größe, in welcher ſich Grade, oder Vermehrung und Verminderuug denken laſſen, widerſtreitet dem Begriff des reellen Unendlichen, und kann ohne Widerſpruch dem ewigen Weſen nicht beygemeſſen werden.

Dieß ſind, wo ich nicht irre, ſichre und nicht zu erſchütternde Grundſätze, um ein Syſtem der natürlichen Theologie darauf zu erbauen. Ich will mich über die Folgen, die aus den hier feſtgeſetzten Grundſätzen herfließen, nicht weiter ausbreiten. Nur eine einzige Bemerkung will ich noch hinzuthun; nämlich: daß der Spinozismus, ein Irrthum, der vielleicht gefährlicher als ſelbſt der Atheismus iſt, keiner Widerlegung mehr bedarf, wenn dieſe Grundſätze wahr ſind. Der Welt muß man nothwendiger Weiſe eine Menge Theile, oder Zuſammenſetzung, Ausdehnung, Kräfte, die erſt nach und nach wirken und ſich entwickeln, beymeſſen. Da aber alle dieſe Beſchaffenheiten ſich mit dem Begriffe des unendlichen Weſens durchaus nicht vereinigen laſſen, ſo iſt die Welt nothwendig ein Weſen, das von dem Erſten der Weſen verſchieden iſt.

Wahrſcheinlicher Weiſe iſt der Spinozismus nicht ſowohl eine Folge aus falſchen Schlüſſen, als eine Wirkung der Verzweiflung, das Entſtehen einer Welt zu

 begreifen,

begreiſen, die außer ihrem Schöpfer da iſt. Aus einer ähnlichen Verzweiflung läugnete Zeno von Elea die Exiſtenz oder die Realität aller Bewegung, weil er nicht begreifen konnte, wie die Bewegung in einem ruhenden Körper ihren Anfang nähme. Wenn dieſe Art zu denken vernünftig wäre, ſo müßte man damit anfangen, daß man überhaupt alle Exiſtenz gerade zu läugnete; indem nichts unbegreiflicher und unerklärlicher, als die Erfahrung iſt, daß etwas exiſtirt. Auch hat Zeno, wenn man einigen alten Philoſophen glauben darf, dieſe Abgeſchmacktheit wirklich behauptet.

Verſuch

# Verſuch
## einen feſten Grundſatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts zu unterſcheiden.

Es iſt keinem, der über das natürliche Recht geſchrieben hat, er mag Philoſoph oder Rechtsgelehrter geweſen ſeyn, die Bemerkung entwiſcht, daß die Pflichten des Menſchen ſehr von einander verſchieden ſind. Bey einigen derſelben ſchien die Verbindlichkeit, ſie zu beobachten, ſo vollkommen, ſo wohl gegründet, daß man denjenigen, der ſich weigern wollte, ſie zu erfüllen, auch mit Gewalt dazu anhalten zu können glaubte; dagegen ſchienen andre Pflichten weit weniger verbindend, und ſchlechterdings keiner Art des Zwanges unterworfen zu ſeyn. Man ſahe ein, daß dieſe letztern allein der Empfindung und dem freyen Willen eines jeden überlaſſen werden müßten. Die Bemerkung eines ſolchen Unterſchiedes unter unſern Pflichten ſetzt in der That nicht viel Ueberlegung voraus. Man kann z. B. ſehr leicht einſehen, daß jemand eine vollkommene Verbindlichkeit habe, einem andern das wiederzugeben, was er von ihm geliehen hat; und daß derjenige, der dieſe Verbindlichkeit nicht erfüllt, vor Gericht deswegen belangt werden könne, oder (wenn man die Menſchen in dem natürlichen Zuſtande außer der bürgerlichen Geſellſchaft betrachtet) daß der Gläubiger das Recht habe, ſeinem Schuldner die geliehene Sache mit Gewalt abzunehmen. Von der andern Seite iſt es eben ſo einleuchtend, daß niemand einen andern mit Gewalt zwingen kann, ihm einen Dienſt zu leiſten, oder ihm eine Wohlthat zu erzeigen; ſo ſehr er derſelben auch bedürftig ſeyn, und ſo wenig ſie auch dem andern koſten mag.

Dieſe ſehr auffallende Verſchiedenheit unter unſern Pflichten, hat die zwey verſchiednen Wiſſenſchaften, die Sittenlehre und das Naturrecht, hervorgebracht. Jene enthält die Pflichten, deren Verbindlichkeit unvollkommen iſt, oder wie man ſie auch nennt, die Pflichten der Menſchlichkeit (der Liebe); dieſes begreift die Pflichten, die vollkommen verbindend ſind. So gewiß und ausgemacht dieſe Verſchiedenheit iſt; ſo iſt es doch den Philoſophen bisher nicht leicht geweſen, dieſelbe auf ſo deutliche und ſo allgemeine Grundſätze zurück zu führen, die auf alle Fälle angewandt werden könnten. Sie haben niemals deutlich und genau genug einen Grundſatz feſtgeſetzt, der die weſentliche Nothwendigkeit dieſer Verſchiedenheit zeigte, und eine allgemeine Vorſchrift für alle Fälle ſeyn könnte.

Ein ſehr würdiger Mann, der ſehr ausgebreitete Kenntniſſe von den natürlichen und bürgerlichen Geſetzen beſitzt, zeigte mir, wie wichtig es für die Geſetzgebung ſey, einen feſten Grundſatz zu haben, der dieſe beyden Arten der Pflichten unterſchiede. Ich wurde dadurch veranlaſſet, die Bücher der berühmteſten Weltweiſen und Rechtsgelehrten über dieſe Materie nachzuſchlagen, und wunderte mich nicht wenig, von denſelben eine ſo wichtige Sache mit nicht mehr Gründlichkeit behandelt zu finden.

Die meiſten Rechtsgelehrten, welche über das natürliche Recht geſchrieben haben, nehmen als den erſten Grundſatz deſſelben an: daß man niemand beleidigen, und einem jeden leiſten müſſe, was man ihm ſchuldig iſt. (Neminem laedere; ſuum cuique tribuere.) Alle Pflichten, die aus dieſen Grundſätzen hergeleitet werden können, nennen ſie vollkommne Pflichten. Es iſt nicht ſchwer, einzuſehen, daß dieſe Sätze, (beſonders der zweyte) nicht beſtimmt genug ſind, um als allgemeine Grundſätze angenommen zu werden. Die Vorſchrift, daß man einem jeden leiſten

ſten müſſe, was man ihm ſchuldig iſt, lehrt uns nicht, was wir einem jeden zu leiſten ſchuldig ſind. Dieß können wir nur erſt durch das Recht der Natur ſelbſt lernen; der erſte Grundſatz alſo ſetzt ſchon dasjenige voraus, was aus ihm gefolgert werden ſollte.

Wolff iſt nicht viel weiter gegangen. Er macht, wie ſeine Vorgänger, einen Unterſchied zwiſchen der vollkommnen und unvollkommnen Verbindlichkeit, ohne dieſen Begriff ſo weit zu zergliedern, daß man ſähe, worauf dieſer Unterſchied gegründet wäre. Seine Definition eines vollkommenen Rechtes ſcheint freylich als ein Grundſatz von ihm vorgetragen zu ſeyn. Er nennt ein vollkommnes Recht dasjenige, welches durch das Recht der Natur uns vorgeſchrieben iſt, um unſre Pflicht zu erfüllen. Allein es iſt ausnehmend ſchwer, dieſem Grundſatz auf alle beſondere Fälle anzuwenden; und man könnte vielleicht gar daraus ſchlieſſen, daß wir zuweilen das Recht hätten, einen andern zu zwingen, uns zu dienen, oder eine Wohlthat zu erzeigen. Andre Rechte aber, die gewiß vollkommen ſind, würden nur ſehr gezwungen, aus dieſem Grundſatze abgeleitet werden können. Ich habe ein vollkommnes Recht auf einen Theil des Vermögens meines Schuldners; aber das natürliche Recht verbindet mich nicht, mir in jedem Falle, was man mir ſchuldig iſt, wiedergeben zu laſſen.

Dieſe ungewiſſe Dunkelheit in Abſicht eines erſten Grundſatzes des Rechts der Natur, hat mich zu einem neuem Verſuche veranlaßt, einen Grundſatz zu finden, der in der That dieſen Nahmen verdiente, der deutlich und beſtimmt wäre; und folglich auch leicht auf alle beſondere Fälle angewandt werden könnte. Nach verſchiednen Ueberlegungen, die mich zu gar keiner Entſcheidung brachten, ſah ich ein, daß man nothwendig auf den Urſprung der Geſetze, und auf das Weſen und den Zweck derſelben zurückkommen müſſe. Ich bemerkte auch zu-

gleich, daß die vornehmſte Urſache, warum die Rechtsgelehrten nicht einen wahren Grundſatz des Rechts der Natur haben finden können, dieſe ſey, daß ſie ſich eine falſche Vorſtellung von dem ſogenannten Stande der Natur machen. Sie fangen immer damit an, daß die Menſchen in ihrem erſten, natürlichen Zuſtande ganz außer der Geſellſchaft leben, völlig von einander abgeſondert ſind, und nur wie die Thiere im Walde, ſich von ohngefähr zuſammen finden. Um ein vollſtändigeres Bild von dieſem chimäriſchen Zuſtande zu machen, nehmen ſie zuerſt nur zwey Menſchen an, deren jeder eine beſondre Inſel einſam bewohnt; und geben ſich nun viele Mühe, zu unterſuchen, was für Rechte dieſe Einſiedler gegen einander haben. Andre finden dieſe Hypotheſe noch nicht fruchtbar genug, um daraus alle unſre Pflichten herleiten zu können; ſie ſehen ſich alſo genöthigt, die beyden erſten Menſchen in eine noch weit traurigere Lage zu bringen. Sie laſſen den einen auf den Meere ſchwimmen, und ſetzen ihn in die größte Gefahr, von den Wellen verſchlungen zu werden; der andre fährt auf einem Brette herum, das gerade ſo groß iſt, ihn allein zu tragen. Nun unterſuchen dieſe Weltweiſen, wie viel Recht der eine habe, ſich an das Bret des andern anzuhängen, und der andre ihn davon abzuhalten, um nicht, im Fall das Bret ſie beyde nicht tragen könnte, von dem Meere verſchlungen zu werden. Man darf ſich gewiß nicht wundern, wenn dergleichen chimäriſche Vorausſetzungen zu gar keiner Gewißheit geleitet haben. In der That wäre es ſehr überflüßig, die Rechte von Menſchen zu unterſuchen, die barbariſch genug wären, um von einander abgeſondert zu leben. So lange die Menſchen geſunde Vernunft gehabt, haben ſie ſich auch zu kleinen Geſellſchaften vereinigt, und aus dieſen Geſellſchaften ſind dann ganz natürlich Staaten und Republiken entſtanden. Ich fange alſo mit der Vorausſetzung (die durch die Erfahrung bewieſen wird) an, daß die Men-

Menſchen allemal in großen Geſellſchaften leben, deren Hauptwerk iſt, ein jedes einzelne Mitglied ſo glücklich zu machen, als es werden kann. Geſellſchaften, die nicht auf dieſen Zweck gegründet ſind, ſind nur Haufen von zuſammengelaufenen rohen Menſchen, die weder von Recht noch Geſetz Begriffe haben; und denen man alſo auch vergebens ſich bemühen würde, einen Unterſchied unter ihren Pflichten begreiflich zu machen. Ich nehme überdieß noch an, daß die Geſetzgeber ſolcher Geſellſchaften nur auf die Pflichten des Naturrechts ſehn, und an keine Geſetze denken, die ein ſolcher Staat in beſondern Fällen nöthig haben könnte, woraus die bürgerlichen Geſetze entſtehen, die nicht unter dem Naturrechte begriffen ſind.

Ich ſehe ſehr wohl ein, was man mir gegen dieſe Vorausſetzung für einen Einwurf machen kann. Die Rechtsgelehrten haben ſich eingebildet, daß die Souverains der verſchiednen Staaten, wirklich ſich gegen einander in dem Verhältniſſe jener von einander getrennten und abgeſonderten Menſchen befänden. Sie hielten alſo ihre Hypotheſe für ganz nothwendig, um die Rechte der verſchiednen Souverains, beſonders aber die Rechte des Krieges erklären zu können. Aber man kann hier gewiß von den Souverains gar nicht anders, wie von Privatperſonen urtheilen. In allen geſitteten Theilen der Welt ſind die Souverains gar nicht von einander getrennte Perſonen. Man darf nur einmal einen aufmerkſamen Blick auf den Zuſtand von Europa werfen, um ſich zu überzeugen, daß die Souverains eine Republik unter einander ausmachen, die ihre Grundſätze hat, wenn ſie gleich nicht förmlich für ſolche erklärt ſind. Kein europäiſcher Souverain kann glauben, daß er außer aller Verbindung ſtehe, und gegen die andern gar keine Pflichten habe. Wenn er weiſe und klug iſt, ſo wird er ſich gewiß ſelbſt ſeine Pflichten gegen die andern vorſchreiben; iſt er es nicht, ſo iſt es ihm auch ganz unnütz, ſeine Pflich-

ten gegen die andern zu kennen; die Gewalt kann dann allein entſcheiden, und ſie wird gewiß nicht die Entſcheidungen der Rechtsgelehrten abwarten. Es würde eine ſehr vergebliche Arbeit ſeyn, die Rechte der barbariſchen kleinen Könige in Afrika und Amerika zu unterſuchen.

Wir wollen alſo alle dieſe unfruchtbaren Bemühungen, dieſe chimäriſchen Hypotheſen vergeſſen, und unſere Unterſuchung damit anfangen, daß wir nur gebildete Staaten uns denken, deren Zweck die Erhaltung einer größtmöglichen Glückſeligkeit iſt. Es iſt gleich anfangs ganz einleuchtend, daß die Glückſeligkeit eines Volks von der vollkommenſten Beobachtung aller Pflichten der Menſchheit abhange. Wären alle Menſchen moraliſch gut und weiſe, ſo würde die Geſellſchaft gar keiner Geſetze bedürfen; ein jeder würde genau ſeine Pflicht erfüllen, und alles würde gut gehen. Aber viele Glieder der Geſellſchaft ſind zu einfältig, viele andre zu boshaft; man kann alſo nicht ihnen ſelbſt die Beobachtung ihrer Pflichten überlaſſen, ohne die öffentliche Ruhe und Glückſeligkeit in Gefahr zu ſetzen.

Daraus erwächſt die Nothwendigkeit der Geſetze, welche einem jeden vorſchreiben, was er thun ſoll, und die den Einfältigen ſowohl als den Böſewicht verbinden, zur Glückſeligkeit der übrigen, auch wider Willen, beyzutragen. Nun ſieht man aber leichtlich, daß der Geſetzgeber nothwendig aufs genaueſte wiſſen muß, in welchen Fällen er dem Bürger eine vollkommne Pflicht auflegen kann, und in welchen nicht. Denn es würde von der einen Seite ein Fehler und eine offenbare Schwäche der Geſetze ſeyn, wenn man die Beobachtung ſolcher Pflichten, zu denen man die Bürger zwingen könnte, ihrem Gutbefinden überlaſſen wollte; und von der andern Seite würde es ſehr ſchlimme Folgen haben, wenn man den Bürger zu Dingen verpflichten wollte, die vermöge ihrer Natur dem Zwange der Geſetze nicht unterworfen ſind.

Hier-

Hieraus können wir einen Grundſatz abziehen, der uns in der Unterſuchung, die wir unternommen haben, ganz ſicher leiten wird. Wenn es nämlich der allgemeine Zweck der Geſetze iſt, einen jeden zu verpflichten, dasjenige zu thun, was man vernünftiger Weiſe von ihm fodern kann; ſo folgt daraus, daß der Geſetzgeber alle vollkommne Pflichten, ohne irgend eine Ausnahme, zu Geſetzen machen müſſe, und daß er dem Gutbefinden ſeiner Bürger nur das überlaſſen dürfe, was gar nicht durch Gewalt kann erhalten werden. Denn je mehr man dem freyen Willen der Glieder der Geſellſchaft überläßt, deſto mehr ſetzt man ſich der Gefahr aus, die Pflichten, welche das Wohl der Geſellſchaft nothwendig macht, ſchlecht erfüllt zu ſehn, und den Hauptzweck der bürgerlichen Vereinigung nicht zu erreichen.

Man wird mich nicht in dem Verdachte haben, als wenn dieſe Idee bey mir aus einer gewiſſen menſchenfeindlichen Laune entſprungen wäre, und ich den Bürgern alle Freyheit rauben wollte, weil ich ſage, daß der Souverain ihrer Willkühr ſo wenig als möglich überlaſſen müſſe. Man erlaube mir, mich hierüber kurz zu erklären. Ich habe ſchon geſagt, man würde weder Geſetze, noch irgend einen bürgerlichen Zwang nöthig haben, wenn alle Menſchen weiſe wären. Es iſt ausgemacht genug, daß ſie es nicht ſind. Man muß alſo nothwendig, ſo viel es nur immer möglich iſt, ſie verhindern, daß ſie nicht Böſewichter ſind. Dieſer Grundſatz, dünkt mich, kann durchaus nicht ungerecht, nicht der Freyheit nachtheilig ſcheinen, die freylich einem Philoſophen heilig ſeyn muß. Denn wenn man alle vollkommne Pflichten des Menſchen zu Zwangspflichten des Bürgers macht, ſo nimmt man nur den Böſen und Einfältigen die Macht Böſes zu thun, aber den Weiſen und Vernünftigen nimmt man nichts, weil dieſe auch ohne Geſetze nur das Gute thun würden.

Dieß können wir alſo als einen allgemeinen Grundſatz annehmen, daß die Geſetze alles dasjenige zur Pflicht machen müſſen, was ſeiner Natur nach durch ſie dazu gemacht werden kann; und daß ſie nur dasjenige übergehen müſſen, was gar kein Gegenſtand der Geſetze ſeyn kann. *) Jedes Geſetz muß verbindend ſeyn; und man muß auch mit Zwang zur Beobachtung deſſelben anhalten können; nicht mit einem willkührlichen, tyranniſchen Zwange, ſondern mit einem Zwange, der von Vernunft und Güte regiert wird.

Hieraus folgt ganz natürlich, daß man niemals Zwang gebrauchen dürfe, als wenn der, der ihn gebraucht, gewiß überzeugt iſt, daß dasjenige, was man von einem andern fodert, wirklich ſeine Pflicht ſey, und daß dieſer Unrecht thun würde, wenn er ſich davon losſprechen wollte. In allen andern Fällen würde der Zwang allemal Tyranney und Unvernunft ſeyn. Aber eben ſo gewiß würden auch in dem Falle, wo jedermann die Richtigkeit einer Pflicht einſehen kann, die Geſetze unvollkommen ſeyn, wenn ſie dem Bürger die Freyheit ließen, dieſe Pflicht zu beobachten oder nicht zu beobachten.

Hieraus können wir nun ſehr leicht den Grundſatz folgern, den wir ſuchen, und der gewiß entſcheiden wird, was eine vollkommne oder unvollkommne Pflicht ſey. Er iſt dieſer: diejenigen ſittlichen Pflichten, welche ganz unumſtößlich gewiß, und allgemein bekannt ſind, ſind vollkommne Pflichten; diejenigen aber, von denen ein jeder Menſch nur ſelbſt urtheilen, und ſie nur ſich ſelbſt auflegen kann, ſind unvollkommne Pflichten, und keinen Geſetzen unterworfen.

*) Eine Pflicht, die zu einem Geſetze gemacht werden kann, iſt eine vollkommne Pflicht: eine Pflicht, die niemals durch ein Geſetz kann befohlen werden, iſt eine unvollkommne Pflicht.

ſen. Man wird finden, daß die Anwendung dieſes Grundſatzes ſehr leicht ſey. Denn es iſt ſehr einleuchtend, daß jede allgemeine Pflicht der Menſchlichkeit unter diejenigen gehöre, die für alle Menſchen ganz überzeugend gewiß und verbindend ſind; und daß hingegen eine jede Pflicht, welche nur aus den perſönlichen Umſtänden, aus der Kenntniß des Vermögens, der Kräfte und Fähigkeiten eines einzelnen Menſchen hergeleitet werden kann, nur auch von ihm allein genau gekannt werde, und alſo nur zu den unvollkommnen Pflichten gerechnet werden könne.

Dieſer Grundſatz iſt auch noch überdem ſehr fruchtbar, und es können verſchiedene nützliche Wahrheiten aus ihm gefolgert werden. Ich werde mich aber bey ihnen nicht aufhalten, weil es mir hier nur darauf ankömmt, den Grundſatz ſelbſt feſtzuſetzen. Ein Beyſpiel mag beweiſen, wie leicht die Anwendung deſſelben ſey; ich wähle dazu einen Fall, über den man ſehr viel geſtritten hat. Iſt es eine vollkommne oder unvollkommne Pflicht, daß man ſich zu der herrſchenden Religion des Landes, in dem man lebt, bekenne? Aller Glaube, und alle Religion hängt bloß von den Einſichten und Kenntniſſen ab, die ich beſitze; niemand aber als ich ſelbſt kann darüber urtheilen, was ich weiß oder nicht weiß, welche Kenntniſſe ich habe oder nicht habe. Es iſt alſo ganz offenbar, daß man mich nicht zu Pflichten verbinden könne, die nur auf meine Einſichten und meine Art zu denken beruhen. Jeder Menſch hat ein natürliches Recht, Freyheit des Gewiſſens für ſich zu fodern. Allein da ſich alle bürgerliche Geſetze von den Geſetzen der Natur zuweilen entfernen; ſo iſt es noch eine ganz andre Frage, ob ein Souverain dieſes oder jenes Geſetz geben könne, das ſich nicht auf das Recht der Natur gründet?

Der Grundſatz, den wir feſtgeſetzt haben, iſt alſo gewiß in dem angenommenen Falle einer großen Geſellſchaft richtig; und er bleibt es auch noch, wenn man

 zwey

zwey Menſchen annimmt, die außer aller Verbindung mit einander im Stande der Natur leben. In dieſem Falle wäre die Frage, die unterſucht werden müßte, dieſe: wenn ich außer aller bürgerlichen Geſellſchaft lebe, nach was für einem Grundſatze kann ich alsdann wiſſen, was ich von einem andern, auch mit Gewalt, wenn er es mir abſchlägt, fodern darf, ohne die Billigkeit und die natürlichen Rechte der Menſchheit zu kränken? Ich ſage, daß ganz natürlich dasjenige, was ich von einem andern verlange 1) eine Sache ſeyn müſſe, die ich nicht aufgeben kann, ohne eine meiner natürlichen Pflichten zu beleidigen. 2) Daß es für den andern eine Pflicht ſeyn müſſe, dasjenige zu thun, was ich von ihm verlange. Bey dieſen Bedingungen kann ich auch mit Gewalt den andern anhalten, das Verlangte zu thun, weil ich dadurch ſelbſt meine Pflicht erfülle, und den andern zwinge, die ſeinige zu beobachten. Es iſt alſo offenbar, daß dieſer Grundſatz eben ſo gut auf den Fall zweyer abgeſonderten Menſchen, als auf eine große Geſellſchaft angewandt werden könne. Die vollkommne Pflicht iſt allemal diejenige, von welcher der, der ſie von einem andern verlangt, gewiß überzeugt iſt, er dürfe und müſſe ſie fodern, und zu welcher derjenige, von dem ſie gefodert wird, nothwendig verpflichtet iſt.

59434621

Digitized by Google